AYDINLANMA DÖNEMİ MUCİZE ELEŞTİRİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DİLEK FESLİ

MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE
ANABİLİM DALI

MERSİN
KASIM– 2017

AYDINLANMA DÖNEMİ MUCİZE ELEŞTİRİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DİLEK FESLİ

MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE
ANABİLİM DALI

Danışman
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ

MERSİN
KASIM – 2017

ONAY

Dilek FESLİ tarafından Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ danışmanlığında hazırlanan "Aydınlanma Dönemi Mucize Eleştirileri" başlıklı çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Yüksek Lisans Yeterlik tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Prof.Dr. Taşkıner KETENCİ	....
Üye	Doç.Dr. Sadık Erol ER	....
Üye	Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN	....

Yukarıdaki jüri kararı Sosyal Bilimleri Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 08/11/2017 tarih ve 2017/19 sayılı kararıyla onaylanmıştır.



Prof.Dr. Süleyman DEĞİRMEN
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun Olarak hazırladığım bu tez çalışmasında,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi beyan ederim.

ETHICAL DECLERATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written information and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

02Kasım2017/02November 2017

İmza/Signature

Dilek FESLİ

ÖZET

Bu çalışmanın ana eksenini, Aydınlanma döneminde mucize eleştirileri oluşturmaktadır. Aydınlanma döneminde mucize kavramının eleştiriye tabi kılınması yalnızca kuramsal bir araştırma anlamı taşımaz. Bu eleştiri insan-doğa ilişkisinden başlayarak, yurttaş-iktidar, inanç-iman eden ilişkilerinin de yeniden inşa edilmesini talep eder. Bu alandaki eleştirinin günümüz dünyasında çok önemli etkileri söz konusudur. Mucize eleştirilerinin başlangıcına Bacon'ın 'batıl inançların nedenleri' ve 'mucizelerin nasıl olanaklı olduğu ya da olamayacağı' temeline odaklanması yerleştirilebilir. Bacon ile başlayan süreç, Spinoza, Hobbes, Hume, Locke, Kant ve Paine ile sürdürülmüştür. Aydınlanma, dönemin geleneksel düşünüş şekillerinin yeniden -varolan duruma karşıt bir biçimde- yorumlanması ve bu yorumlar çerçevesinde bilimsel, siyasi ve dini alanların yeniden şekillendirilme çabası olarak görülebilir.

Anahtar kelimeler: Aydınlanma, mucize, batıl inanç, akıl.

Danışman: Prof.Dr. Taşkıner KETENCİ, Mersin Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin.

ABSTRACT

The main subject of this study is the miracle criticism during the Age of Enlightenment.The submission of the concept of miracle to the criticism during the Age of Enlightenment does not only mean a theoretical research.This criticism demands to rebuilt the relations between "citizen-power" and "faith-believer", beginning with the relation of man and nature.Criticism in this area has very important effects in today's world. Focusing of the Bacon's basis of "reasons for superstition" and "how miracles can be possible or not" can be placed to the beginning of the miracle criticism.The continuum that started with Bacon continued with Spinoza, Hobbes, Hume, Locke, Kant and Paine.Enlightenment can be seen as areinterpretion of this age's forms of traditional thinking –opposingly to existing situation- and an effort of reshaping of the scientific, political and religious spheres within these interpretations.

Keywords: Enlightenment, miracle, superstition, mind.

Advisor: Prof.Dr. Taşkıner Ketenci, Mersin University, Department of Philosophy, Mersin.



TEŞEKKÜR

Çalışmamda yardım ve katkılarını esirgemeyen danışmanım Prof.Dr. Taşkıner KETENCİ’ ye, yapmış olduğu çeviri katkısından dolayı Ar.Gör. Candaş BOLGÜL'e ve her zaman desteklerini üzerimden eksik etmeyen aileme ve özellikle kızım İpek'e teşekkürlerimi sunuyorum.



İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ

"Birçok kez karaya oturduktan ve dar bir haliçten geçerek deniz kazasından kıl payı kurtulduktan sonra, henüz fırtına yemiş, o sızıntılı teknede denize açılmaya cüret eden ve hatta ihtirasını bu tehlikeli koşullar altında dünyayı dolaşmayı düşünme noktasına dek vardıran bir insan gibiyim" (Hume, 2009:181). Hume'a ait bu sözler, onun ve Aydınlanma Dönemi filozoflarının genel halini karakterize eder gibidir. Filozofa, birçok kez karaya oturup ardından fırtına dolu kazalardan 'kıl payı' kurtulduğunu düşündürten şey, içinde bulunduğu dönemin yerleşik düşünce ve inanışların kabul ettirici, aksi söz konusu olduğunda ise yok edici tavrıdır. Bu tavır, Bruno'nun bilimsel çalışmaları yüzünden diri diri yakıldığı, Galileo'nun dünyanın yuvarlak olduğunu söylemesinden dolayı mahkemeye çıkartıldığı, Spinoza'nın düşüncelerinden ötürü Yahudi cemaatinden atıldığı, Hume'un din hakkındaki yazılarından dolayı kitaplarının yasaklı kitaplar listesine girdiği, Kant'ın yazmış olduğu "Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din" (Kant 2017) adlı eserinden dolayı, filozofun felsefeyi kötüye kullanarak Hıristiyanlığı küçük düşürdüğü gerekçesiyle kral tarafından kolay bir şekilde suçlandığı dönemin tavrıdır. [1] Filozofun, böylesi bir çağda fırtına yemiş, hasar almış teknesinde dünyayı dolaşmaya gözünü dikmesi ise Hume'un ifadesinde olduğu gibi, böylesi "tehlike koşulları"nı göğüslemesi ve dönemin düşünüş biçimine karşı çıkmasıdır.

Aydınlanma kavramının anlamı ve kapsamının ne olduğu konusunda çeşitli düşünceler olsa da, birçok düşünür için Kant'ın "Aydınlanma Nedir" başlıklı yazısı referans kabul edilmektedir. Kant'ın Aydınlanma kavramı için kullandığı "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması" ifadesi, insanın kendisinin neden olduğu ve ancak kendisi sayesinde -akıl yoluyla- kurtulabileceği bir durumu özetler. Çünkü "ergin olmayış" durumu Kant'a göre, "insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır" (Kant, 2005:163). Aydınlanma, böylece, toplumsal, dini ya da siyasi otorite karşısında eleştirel tavır alabilen, bu otorite merkezlerinin normları üzerine düşünen ve onlardan vazgeçme yerlerine yenilerini koyma cesareti olan bir insan türü talep etmektedir[2].

Kant, Aydınlanma'yla ilgili düşüncelerini ortaya koyarken, "Sapere Aude!"(... cesaret et) ifadesiyle sözlerine başlar ve bu ifadenin Aydınlanma'nın parolası olduğunu söyler. (Kant, 2005:163). Ona göre, insanların çoğunluğu, bilmeye cesaret etmedikleri için bir tür "ergin olmama" durumunda kalır. Kant'a göre, insanların "ergin olmama" durumda kalmayı tercih etmesinin nedeni ise "tembellik" ve "korku"dur. (Kant, 2005:163). Tembellikle gelen "ergin olmama" durumu insanlar için çok rahattır. Çünkü "benim yerime düşünen kitabım, vicdanımın

[1] *Kant, I. (2017). Mektuplaşmalar: 640 ve 642 numaralı mektuplar (M. Topuz, Çev.). Beytulhikme Dergisi, 7(ı), 361-365.*
[2] *Max Weber böylesi nesnelere "Ideal Typen" diyecektir.*

yerini tutan bir din adamım, perhizimle ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz" (Kant, 2005:163). Aklını kullanma cesareti göstermeyen ve aklını başkalarının kılavuzluğuna teslim eden böylesi insan, denetlenebilir ve yönetilebilir en kolay insan tipidir. Bu, yöneticilerin ihtiyaç duyduğu ve böyle olmasının süreklilik arz etmesini istediği insan tipidir. Yöneticiler, "önlerine kattıkları hayvanları önce sersemleştirip aptallaştırdıktan sonra, bu sessiz yaratıkların kapatıldıkları yerden dışarıya çıkmalarını kesinlikle yasaklarlar; sonra da onlara, kendi kendine yürümeye kalkışırlarsa başlarına ne gibi tehlikeler geleceğini bir bir gösterirler" (Kant, 2005:163). Böylelikle tehlikeleri gören insan ya yürümeyi hiç denemez ya da bir kaç denemeden -düşüşten- sonra artık yürümekten vazgeçer. Yürümekten vazgeçen insan, duruma katlanmaya ve bu durumu sevmeye bile başlar. Kant'ın ifadesiyle bu tür insan aklını kullanma bakımından "yetersiz" insandır.

Burada dikkat çekici bir nokta, Aydınlanma Dönemi filozoflarının, kendi çağlarındaki insanlardan insanlarından bahsederken aşağılayıcı ve "ötekileştirici" bir dil kullanmalarıdır. Aydınlanma'nın aydınlatmaya çalıştığı insan, 'aklını kullanmayan', 'kendine aklı kılavuz edinmeyen', 'hurafeler ve boş inançlar' tarafından yönetilen bir insandır". Aydınlanma bilimsel, siyasal ve dini alanda mevcut olanı eleştiriye tabi tutarak toplumu aydınlatmayı amaçlar. Fakat bunu yapmaya çalışırken Aydınlanma'nın dili, o dönem insanları için Spinoza'da "sıradan insan", Hobbes ve Hume'da "bilgisiz insan", Locke'da "cahil kişi" ve Kant'da "düşüncesiz yığın" gibi ifadelerle karşımıza çıkar. Bu düşüncelerin benzerini Aydınlanma'nın "aşağı tabakalar" arasında yaygınlaştırılması gerektiğini söyleyen Mendelssohn'da da görürüz. "Yahudi filozof Moses Mendelssohn'a (1729-86) göre, 'Aydınlanma', insan aklının kullanımına ilişkin henüz tamamlanmamış ve herkese açık olması gereken bir eğitim sürecinin adıydı. Bu nedenle, Mendelssohn, aşağı tabakadaki insanlar arasında Aydınlanma fikirlerini yaygınlaştırmayı amaçlayan 'popüler felsefe' akımını destekliyordu" (Outram, 2007:17). Bu rahatsız edici dil, belki de, filozofun çağında anlaşılamamasına ve toplum dışına itilmesine ya da Aydınlanmanın hedeflerini kısmen de olsa gerçekleştirememesine neden olmuştur.

Aydınlanma Dönemi mucize eleştirilerinin odağında, filozofun "sıradan insan" ya da "cahil", "bilgisiz" diye bahsettiği insan vardır. Bu insan, geleneksel kurallara ve dogmalara bağlı insandır. Kant'a göre, dogmalara ve kurallara bağlı olmak, insanın aklını kullanma yolundaki sürekli bir "ayak bağı"dır. Ona göre insan dogmalar ve kurallar yüzünden hiçbir zaman, aklını kullanmayı denememiştir. "Dogmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışının ya da daha doğru bir deyişle, kötüye kullanılmasının bu mekanik araçları, erginleşme ve olgunlaşma için sürekli bir ayak bağı olurlar" (Kant, 2005:163).

Aydınlanma Dönemi filozoflarının mucize eleştirilerinin amacı, Kant'ın ifadesinden de anlaşılacağı üzere aklın kötüye kullanılmasının önüne geçmektir. Aklın kötüye kullanılmasının önüne geçmek inanç alanında bağnazlığı önleyecek, toplumsal ve siyasal alanda hoşgörü ve akla

dayalı ilişkiler kurulmasını sağlayacaktır. Bu yüzden, Kant'a göre, toplumlarda gerçek anlamda Aydınlanma'yı sağlayacak olan şey insanın aklını, her yerde serbestçe ve açık bir biçimde kullanma özgürlüğüdür (Kant, 2005:164).

Kant'ın, Aydınlanma'yı, görevini yerine getirmiş bir dönem olmaktan ziyade bir süreç olarak gördüğünü, "Aydınlanma Nedir?" yazısındaki "şimdi acaba aydınlamış bir çağda mı yaşıyoruz" sorusunun yanıtında buluruz. O, bu sorunun cevabı olarak; "hayır, aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz" der (Kant, 2005:166). Ona göre Aydınlanma'nın odak noktası dindir. "Aydınlanma, insanlığın bir bütün olarak başkalarının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanması durumunda olması"dır. Kant, burada, insanlığın önünde kendini "bu durumu getirebilmesi için daha çok yol" olduğunu da vurgulamadan edemez (Kant, 2005:166).

Kant'ın, Aydınlanma'yı "dinsel konularda, insanın aklını iyi ve güvenilir bir biçimde kullanması" olarak tanımlanması, Aydınlanma'nın temel karakteristiği sayılabilir. Ona göre "bir prens, din konularında, halkına herhangi bir emir vermemeyi ya da yükümlülük yüklememeyi kendi görevi bakımından bir küçüklük ya da gerilik olarak görmez ve halkını tüm bir özgürlüğe doğru yönetirse, o aydınlanmış kişidir" (Kant, 2005:166). Kant için din konularında ergin olmayış en tehlikeli durumdur. Dogmalardan ve geleneksel inanışlardan bağımsız, insanın kendi aklını kılavuz edinmesi özgür düşünme ve eylemenin yolunu açan şeydir. Bu yüzden o, "insanın kendi kabahati sonucunda karşı karşıya bulunduğu olgun olmayış ya da kendi sorumluluğu sonucu düştüğü ergin olmayış durumundan kurtuluşunun odak noktası olarak din konularını belirlemeye çalıştım" der (Kant, 2005:167).

Kant'ı, Aydınlanma'yla ilgili düşüncelerinde "dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanması" talebine götüren, kuşkusuz, "hurafe", "batıl inanç", "büyü" ve "mucize", "keramet" gibi kavramların felsefede Bacon'dan, edebiyatta Boccacio'nun Decameron'undan itibaren eleştirilmesidir. Bu dönem, mevcut olanın eleştirisinden yola çıkan, bilimsel yöntemlerin, geleneksel güçlerin ve dini inançların eleştirildiği çağdır. Fakat Aydınlanma Dönemi birçok alanda eleştirel bir tutum sergilemiş olsa da, bu eleştiriler en fazla din alanına yönelmiştir.

Aydınlanma'nın din alanındaki eleştirilerine baktığımızda bu eleştirilerin ayırt edici bir özellik gösterdiğini fark ederiz. Din alanındaki eleştiriler, doğrudan Tanrı ve Hristiyanlık üzerinden olmamış, "mucizeler" üzerinden yapılmıştır. Bu özellik, eleştirinin, 'batıl inançların nedenleri' ve 'mucizelerin nasıl olanaklı olduğu ya da olamayacağı' temeline odaklanmasıdır. Bu anlamda Aydınlanma Dönemi mucize eleştirilerinin başlangıç noktası, büyü ve mistisizmden uzaklaşarak, insanın yüzünü doğaya dönmesinin gerekliliğini güçlü bir şekilde ilk olarak

vurgulayan Bacon'dır. Bu çalışmada Aydınlanma döneminde büyü karşısındaki tutum değil, yalnızca, Aydınlanma döneminde mucize karşısındaki tutum ele alınmaktadır.

Aydınlanma dönemi mucize eleştirilerine geçmeden önce, mucizenin dinlerde ne anlama geldiğini ve nasıl karşılık bulduğunu belirtmek gerekmektedir. Mucize kelimesinin İngilizce karşılığı "miracle" dır ve Latince "miraculum"dan türemiştir. Kelime, "tanrısal bir güç tarafından meydana getirilen harikulade olay" anlamına gelmektedir (Gürkan, 2005:352). Eski Ahit'te mucize aynı kökten gelen "pele" ve "nifla" kelimeleriyle "Tanrı'ya atfedilen harikulade şeyler ve işler" anlamına gelir. Yahudi inancında mucize, "Tanrı'nın insanlar üzerindeki gücünü ve iradesini ortaya koymak için tarihe müdahale etmesi" olarak da tanımlanır (Gürkan, 2005:353). Hristiyanlık'ta mucize doğrudan Tanrı'nın gücü ve iradesiyle bağlantılı görülür. Yeni Ahit'te "terata", "dunameis" ve "semeia" kelimeleri kullanılır. Bu kelimeler mucize kavramının harikulade hal (terata), mucizenin ortaya çıkmasını sağlayan tabiatüstü güç (dunamis) ve mucizenin nihai gayesi olan delil (semeion) olma vasfına işaret etmektedir (Gürkan, 2005:354). Mucize, "İslam Ansiklobedisi"nde, "peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulade olay" olarak tanımlanır (Bulut, 2005:350). Yine aynı ansiklopedide mucize kavramı, "bir şeye güç yetirememek anlamındaki acz kökünden türeyen mucizin (aciz bırakan) isim şeklidir" diye tanımlanmaktadır. Kuranda ve hadislerde mucize kelimesi geçmemektedir. Kuran'da "harikulade olaylar" mucizeyle aynı anlamlara gelen "ayet" kelimesiyle ifade edilmiştir (Bulut, 2005:350).

"Mucize" kavramı tek tanrılı dinlerin merkezinde bulunmakla birlikte ilkel toplumlarda "büyü" ve "sihir" gibi kavramlarla ifade edilen mucize anlatılarına benzer olaylar vardır. Örneğin; "şaman veya otacıların sergilediği olağanüstü fiiller (iyileştirme, bereket verme) gibi beyaz (iyi) büyüler ve büyücülere ithaf edilen (hastalık, ölüm) gibi kara büyüler vardır. Eski Yunan'da felaketleri önceden haber veren ve hastalıkları mucizevî şekilde iyileştiren gezgin-karizmatik kişilerin varlığından bahsedilir" (Gürkan, 2005:353). Uzak doğu dinlerinde mucizeye yer yoktur. Bu dinlerden "Zerdüştlüğün kutsal kitabı Gathalar'da mucizenin yer almadığı, Konfüçyus'un tabiatüstü olaylarla fazla ilgilenmediği ve Taoizmin kurucusu sayılan Lao-Tse'nin her türlü büyü tekniğine ve mucizeye karşı olduğu" belirtilmektedir. Uzak doğu dinlerinde mucize her ne kadar olmasa da daha sonraları özellikle Budizm'i yaymak isteyenler tarafından, insanları 'ikna etmek' için mucizelere başvurulduğu görülmektedir (Gürkan, 2005:353).

Batı kültür dünyasının temel kaynaklarından birisi olarak Antik Yunan kültür dünyasında ise, mucize anlatılarının ilginç bir yapısı vardır. Antik Yunan dünyası çok tanrılı, çok dinli bir kültür dünyasıdır. Bu dünyada bugün bilinen anlamıyla "peygamber"den söz edilemez. Ayrıca mucize kavramının temel içeriği olan, tek tek durumlarda tanrının dünyaya etkide bulunması olgusu da Antik Yunan düşüncesi için hiç de şaşırtıcı değildir. Örneğin Homeros'un İlyada ve Odysseia adlı kitapları neredeyse baştan sona tanrıların insan hayatına müdahalesi

anlatılarıyla örülüdür. Tek tanrılı dinler açısından şaşırtıcı, hatta insanı acz içinde bırakan bu olgu, Antik Yunan dünyası açısından sıradandır. Tanrıların dünyaya her alanda müdahalesi zaten temel kabuldür. İnsanlar tanrılara yakarırlar, bu yakarış tanrı tarafından duyulur. Ama Tanrılar arasında da çatışmalar, fikir ayrılıkları vardır. Bu nedenle Tanrıların dünyaya müdahalesi kimi zaman açıkça, kimi zaman da diğer tanrılardan sakınarak gizli yapılır. Örneğin İlyada'da geçen önemli sahnelerden birinde Akhilleus ve Hektor teke tek savaşırlar. Sonuçta Hektor ölür. Akhilleus Hektor'un ölü bedeni atların arkasına bağlar ve Pakroklos'un mezarının etrafında sürükler. Ama Hektor'un ölü bedeni bir tanrıçanın müdahalesiyle parçalanmaz. Tek tanrılı dinler açısından büyük bir mucize sayılacak, doğa yasalarına aykırı bu olgu, Antik Yunan dünyası için bir peygamberlik göstergesi değildir; Tanrıların dünyaya müdahalesinin bir kanıtıdır sadece.

Mucize kavramının farklı şekillerde tanımlanması söz konusu olsa da, bütün tanımların ortak noktası mucize kavramında iki özelliğe işaret eder: Bunlardan ilki; bir mucizenin Tanrı ile bağlantılı bir eylem olması ve sadece peygamberler aracılığıyla olağanüstü bir şekilde gerçekleşmesi, ikincisi ise; mucizenin peygamberliğini iddia eden kişinin iddiasından hemen sonra ortaya çıkmış olmasıdır (Bulut, 2005:350). Tevrat'ta geçen ilk mucize anlatısı Musa'nın peygamberliğini ispat etmek için Firavuna gösterdiği değneğin yılan olması mucizesidir.

Eski Ahit ve Yeni Ahit'te sık sık mucize anlatımlarına rastlanırken Kuran'da mucize anlatımları çok fazla yoktur. Eski ve Yeni Ahit'in peygamberleri, Musa ve İsa, birçok mucizeye sahiptir. Ama İslam peygamberi Hz. Muhammet peygamberliği sırasında çok fazla mucizeye ihtiyaç duymadığını belirtmiştir. Bazı İslam âlimleri Muhammet'in mucizesi olarak, ayın yarılmasını, Bedir savaşında meleklerin Müslümanlara yardım etmesini, az yemekle birçok insanı doyurmasını, elindeki taşların Allah'ı zikretmesini, bazı hayvanların onunla konuşmasını, çağırdığı ağacın yanına gelmesini mucize olarak gösterirken bazıları Muhammet'in sadece Kuran mucizesine sahip olduğunu söylemişlerdir (Bulut, 2005:352). Eski Ahit'te Musa'nın asasının yılana dönüşmesi, elinin parıltılı bir ışık vermesi, asasıyla denizi ortadan ikiye yarması; Yeni Ahit'te İsa'nın ölüleri diriltmesi (Matta 18-26, Markos 5:21-43, Luka 8:40-56), felçlileri dokunarak iyi etmesi (Matta 1-8, Markos 2:1-12, Luka 5:17-26)), gökten yiyecek dolu bir sofra indirmesi (Matta 13-21, Markos 6:30-44, Luka 9:10-17, Yuhanna 6:1-14), su üzerinde yürümesi (Matta 22-33, Markos 6:45-52, Yuhanna 6:16-21) en bilinen mucizeleridir (Bulut, 2005:351). Fakat Yeni Ahit'te yer alan en büyük mucize, aynı zamanda Hıristiyan teolojisinin de merkezinde bulunan Tanrı'nın enkarnasyonu olan İsa Mesih'in dirilmesi ve göğe yükselmedir (Gürkan, 2005:354). Yeni Ahit'in dört kitabının (Matta, Markos, Yuhanna, Luka) baştan sona İsa'nın mucizeleriyle dolu olması ve İsa'dan sonra geleneği devam ettiren azizlerin kerametlerinin de çokça olması Hıristiyan inanışının mucizelere verdiği önemi göstermektedir. Yeni Ahit'te Hz. İsa sürekli olarak mucizeler gerçekleştiren bir peygamberdir. Aydınlanma'nın

mucize eleştirisi ise bir iktidar aracı haline gelmiş Hıristiyanlığın bu noktadaki etkisini kırmayı amaçlayan bir düşüncedir.

Mucizelerin en belirgin özelliği, bir mucizenin gerçekleşirken doğa yasalarını aşmasıdır. Filozofların mucize eleştirilerinin temelini bu özellik oluştururken, dini sistemler açısından, bir mucizenin doğa yasalarını aşması Tanrı'nın müdahalesinin açık işaretidir ve "aklını kullanan herkes" mucizelere bakarak inanç sahibi olabilir (Bulut, 2005:350). Bu anlamda mucize öncelikli olarak insanın Tanrı'ya ve elçisine inanmasını sağlayan bir olaydır. Örneğin İsa'nın şifa mucizesi, Musa'nın parıltılı eli, Salih'in devesi ve Muhammet'in Kuran mucizesi peygamber tarafından, inanmayan insanları inandırmak için ortaya çıkan "meydan okuma" tarzında mucizelerdir (Bulut, 2005:351). Bu tarz mucizelerle peygamberler, "önyargıdan uzak" kimselerin kanaatlerinde etkili olur ve onlara bu yolla peygamberliklerinin doğruluğunu kanıtlayarak itibar sahibi olurlar.

Din sistemlerinde, mucizelerin, inananların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik "yardım amaçlı" ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Musa'nın İsrailoğulları için kayadan su çıkarması (el-Bakara 2/6); gökten kudret helvası ve bıldırcın; kavminin gölgelenmesi için bulut getirmesi (el-A'raf 7/160), İsa'nın gökten yiyecek dolu sofra indirmesi (el Maide 5/112-115); Bedir ve Hendek savaşlarında meleklerin Müslümanlara yardım etmesi (Al-i İmran 3/123-127, el-Azhab 33/9); çeşitli münasebetlerle suyun çoğalması ve yemeğin bereketlenmesi bu türden mucizelerdir (Bulut, 2005:351).

Mucizeler bir yanıyla peygambere itibar sağlayan ve inananların ihtiyaçlarını gideren, onlara yardım eden olağanüstü olaylarken, diğer yanıyla inanmayanları şiddetli bir şekilde cezalandıran olağanüstü olaylardır. Nuh kavminin tufanla, Lut kavminin depremle, Firavun ve ordusunun denizde boğularak yok edilmesi bunlara örnektir (Bulut, 2005:351). Bu tarz olağanüstü olaylar, peygamberin birçok mucizesine rağmen hala inanmayanları, felaket yoluyla inandırarak gelecek kuşaklara uyarı ve ibret olacak niteliktedir. Nitekim, Kuran'da her millete uyarıcı peygamber gönderildiği ve sözlerine itibar edilmesi için bunların çeşitli kanıtlarla desteklendiği açıklanmıştır (Yunus 10/75).

Din sistemleri açısından tarihsel olarak mucize kavramının geçirdiği aşamalara bakıldığında, mucize kavramının peygamberliğini iddia eden kişiyi destekleyen ve ona itibar sağlayan, inanmayanları ikna etmek üzere doğa kurallarını aşan, insanlarda hayranlık uyandıran harikulade olaylar olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu olaylar Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşen ve elçisiyle insanlara görünür olan türdedir. Yukarıda da belirtildiği gibi din sistemlerinde bu mucizeler, Tanrı'ya ve onun elçisi olan peygamberlere inanmayan insanlar içindir. Tanrı kendini doğrudan insanlara gösteremeyeceği için, onun tasdik edileceği tek yol mucizelerdir. Mucizeler doğa yasalarını aşar fakat "aklını kullanan insan"ın inanmasını sağlar (Bulut, 2005:351). Mucizenin doğaüstü bir olay olarak kabul edilmesi Aydınlanma filozofları

tarafından kabul edilmezken, inanç sistemlerinde mucize, Tanrı'nın varlığının özel delilidir. Örneğin, Aziz Thomas'a (1125-1274) göre, mucizelerde herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü Tanrı doğa yasalarına uygun davranmak zorunda değildir. Aynı şekilde Yahudi filozof İbn Meymun (1335-1204) tabiatla mucize arasındaki çelişkiyi aşmak için, tabiat kuralları gibi mucizelerin de başlangıçta yaratılışın içine yerleştirildiğini söyler (Gürkan, 2005:354).

İslam filozoflarından İbn Sina da İbn Meymun'a benzer bir görüş sergiler ve mucizenin peygamber için 'doğal bir olay' olduğunu ifade eder. O, peygamberliğin belirleyici özelliklerinden biri olarak mucizeyi gösterir. Ona göre peygamberin "faal akıldan aldığı vahiy bir mucizedir" (Sağlık, 2011:3) ve bu mucize peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan bir olaydır. İbn Sina doğada zorunlu bir nedensellik ilişkisi olduğunu söyler. Bu yüzden doğada meydana gelen olaylar tesadüf ve rastlantıyla açıklanamaz. Doğada mucize olarak meydana gelen herhangi bir doğaüstü olay peygamberin özellikleriyle ilgilidir. Mucizeler peygamberin öğretilerinin desteklenmesi için gereklidir. Dolayısıyla İbn Sina mucizeyle ilgili görüşlerini peygamber kavramına dayandırır. İslam filozoflarının mucize konusuna yaklaşımları bakımından İbn Sina ve Farabi benzerlik gösterir. Farabi de İbn Sina gibi doğanın nedensellik zinciriyle açıklanabileceğini ve mucizenin peygamberlikle ilişkili olduğunu ifade eder. Fârâbî'nin düşünce sistemi içerisinde "sebepler teorisi" önemli bir yer tutar. Buna göre evrende hiçbir şey kendiliğinden var olamayacağı için kendiliğinden de yok olamaz. Evrendeki her şey birbirini harekete geçiren nedenler zinciriyle açıklanabilir. Nedenler zincirinin en tepesinde ise ilk neden Tanrı vardır. Peygamber kutsal bir güce sahiptir ve bu kutsal güçle mucizeler gösterebilmektedir (Topaloğlu 2010:14). Gazali'ye göre ise kainatın bizatihi varlığı ve işleyişi bir mucizedir. O, "tıbbın doğruluğu tecrübeyle, peygamberlerin doğruluğu mucizelerle bilinir" der (Gazali, 2002:291). Fakat burada Gazali'yi diğer İslam filozoflarından ayıran en önemli husus Gazali'nin nedensellik ilişkisini tartışmasıdır. Ona göre diğer İslam filozoflarının öne sürdüğü nedensellik ilişkisi sadece mantıksal alanda geçerlidir. Gazali'ye göre ontolojik sahada böylesi bir zorunluluk yoktur. Gazali evrenin, Tanrı'nın mülkü olduğunu ve onda dilediği tasarrufta bulunabileceğini söyler (Aydın 2008:120). Ona göre filozofların doğada duyulara dayalı olarak kurdukları nedensellik ilişkisi ikincil nedendir. Asıl neden Tanrı'dır. Gazali'ye göre filozoflar asıl neden olan Tanrı yerine ikincil nedenler üzerinde durdukları için mucizeyi doğaüstü bir olaymış gibi kavramaktadırlar. Burada tartışılması gereken konu Tanrı'nın peygamberleri aracılığıyla gerçekleştirdiği mucizeler değil, zorunlu nedensellik ilişkisidir:

> Hâlbuki değneğin yılana dönüşmesi, ölünün dirilmesi ve ayın ikiye bölünmesi gibi olağanüstü olayların kanıtlanması için 'zorunlu sebeplilik' kuramı tartışmaya açılmalıdır. "Peygamberin bedeninin ateşe atıldığı ve ateşin onu yakmadığı" iddiasının geçerliliğini göstermek için, ateşin tabiatında bulunan yakma fiilinin niçin gerçekleşmemiş olduğunun ortaya konulması gerekir (Gazali 1980'den aktaran Topaloğlu 2010:19).

Gazâlî burada ateşin tabiatının 'yakma' olduğunu kabul etmekle birlikte bunun mucizeyi engellemeyeceğini düşünmektedir (Topaloğlu 2010:20).

İslam filozoflardan İbn Rüşd'e göre ise mucize meselesi felsefenin konusu değil, dinin konusudur (Aydın 2008:124). O, mucizenin peygamberliğin kanıtı olarak görülmesi fikrini eleştirir. Çünkü İbn Rüşd'e göre akıl, mucize ve peygamberlik arasındaki bağı anlayabilecek yetiye sahip değildir. Akıl sadece var olan nesneler dünyasındaki ilişkileri anlayabilir. O, bu noktadan hareketle, Kuran'a dayanarak Hz. Muhammed'in tek mucizesinin Kuran olduğunu söylemekte, onun eylemsel başarısını doğruluğunun kanıtı olarak görmektedir. Böylece İbn Rüşd, hem Gazzâlî hem de İbn Sînâ'dan ayrılarak, Kuran ekseninde yeni bir mucize kuramı inşa etmektedir (Aydın 2008:130).

İslam filozoflarında da inceleme konusu yapılan mucize kavramı Aydınlanma dönemi felsefi çalışmalarının da odak noktasını teşkil eder. Aydınlanma dönemi mucize eleştirileri din alanına yeni bir bakış açısı getirirken, bu bakış açısının toplumsal ve siyasal alanda da yeni anlayışa yol açtığı görülmektedir. Filozofların mucize kavramını eleştirirken aralarında yöntemsel olarak farklılıklar olsa da -örneğin Spinoza rasyonalist bir temelde Hume ise empirist bir temelde mucize eleştirisi yapmış olsalar da- nihayetinde aynı sonuca ulaşmıştır. Bu çalışmada Aydınlanma Dönemi filozoflarının mucize eleştirileri üzerinde durulacak ve bu eleştiriler sonucunda ortaya çıkan yeni bir akıl tanımının -Aydınlanma aklının- ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır.

Bu çalışma kapsamında daha önce yapılan benzeri çalışmalar incelendiğinde 'mucize' konusunun çok az ele alındığı görülmüştür. Hatta çoğu çalışmada mucize kavramı, kavramın eleştirisinden ziyade, dini bir olgu olarak kabul edilen anlamı çerçevesinde 'mucizenin olanaklılığı'nı kanıtlama sorununa odaklanılarak ele alınmıştır. Bu çalışmayı mucize kavramını ele alan diğer çalışmalardan ayrı kılan yanı, mucize "olgusunu" verili bir hakikat olarak kabul etmekten önce "mucize nedir" sorusundan hareketle 18. yüzyılda mucize olgusuna yönelik eleştirileri düşünmeye odaklanmasıdır. Böylelikle, Aydınlanma döneminin mistisizm, büyü, sihir, önyargı ile birlikte ele aldığı mucize kavramının günümüz için anlamını da ortaya koymak mümkün hale gelmektedir.

Aydınlanma'nın mucize karşısındaki tutumu, 19 yüzyıldan başlayarak eleştiri konusu yapılmıştır. Weber Aydınlanmanın mucize eleştirisini dünyanın rasyoneleştirilmesi sürecinin bir parçası sayar. O, Aydınlanmanın mucize eleştirisindeki akılcı (rasyonel) tutumunu, "dünyanın büyüden arındırılması" (disenchantment of the world) kavramı ile karşılar. Ona göre dünyanın büyüden arındırılması, dünyanın ilgi çekici bir yer olmaktan çıkması demektir, dünya artık, "çıplak bir olgu yığını"dır. Değerlerden ve idelerden arındırılmış bir bakış açısı altında bu dünyayı bilmek konusunda, insanın elinde yalnızca, "akılcı düşüncenin soğuk iskeleti" kalmıştır" (Özlem 1990:60). Aydınlanmanın mucizeden arındırdığı dünya, Weber için, "artık büyüsü

gitmiş, akılcı bir dünyanın gerçekliğidir" (Özlem 1990:60). Değerlere, dinsel inançlara, ideolojilere göre rasyonelleştirilmiş bir dünya bir tür "büyü dünyası"dır. "Bilimsel rasyonelleştirme ise, dünyayı böyle bir "kosmos" ve "büyü dünyası" olmaktan çıkaracak, onu yalnızca olgu olarak görmeyi sağlayacak "soğuk" bir rasyonelleştirme türüdür" (Özlem 1990:61) Weber bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Rasyonel empirik bilginin dünyanın büyüden arındırılmasını tam ve kesin olarak tamamladığı yerde, ahlaksal postulatların bizden talep ettikleri şeylere karşı bir gerginlik başlar. Çünkü bu postulatlar, dünyanın bir tanrı tarafından düzenlenmiş, yani şu veya bu biçimde ahlaksal anlama sahip olarak yönlendirilmiş bir kosmos halindeki kesinliğine inanırlar" (Weber 1934'ten aktaran Özlem 1990:60). Weber böylelikle, mucizeler üzerinde temellenen ahlaksal normların da temelini kaybettiği bir dünyada yaşanan bir krizi saptamaktadır.

Weber'in "dünyanın büyüden arındırılması" kavramı ile saptadığı tablo Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma'nın Diyalektiği (2014) kitabından sonra özellikle Postmodernist akımlar içinde ağır -belki de haksız- bir şekilde eleştirilmiştir. Horkheimer ve Adorno'ya göre akıl günümüz dünyasında toplumsal ilişkilerden siyasal ilişkilere ve bilim yoluyla doğanın egemenlik altına alınmasına kadar müdahil olduğu her etkinlik alanında amaçlanın tam karşıtının meydana gelmesine neden olmuştur. Akıl araçsal bir rasyonellik anlayışına indirgenerek "bireylerin sistemin buyruklarına göre hareket etmelerini sağlayacak şekilde toplumsal bütünleşmeyi garantilemek üzere bilinci ve ihtiyaçları yönetmek için kille iletişimi ve kültürünün inceltilmiş tarzlarını, bürokratikleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir devlet aygıtını ve bilim ve teknolojiyi kullanmıştır" (Best, Kellner 2011:264). Böylelikle Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma döneminden beri yüceltilen akılla, sonuçta irrasyonel bir dünya yaratılmıştır. Günümüzde "toplumun politik gereksinimleri, bireysel gereksinimler ve özlemler olmakta., doyumları iş dünyasına ve kamu yararını geliştirmekte ve bütün ise usun somutlaşmasının kendisi olarak görülmektedir. Ve gene de bu toplum bir bütün olarak usdışıdır" (Marcuse 1990:7). Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma'nın temel özelliği olan özgürlük ve ilerleme kavramları aslında tahakküm ve gerilemeye sebep olmuştur. Onlara göre bunun en büyük nedeni de Aydınlanma düşünce biçiminin kendi düşünme biçimi dışında hiçbir düşünce kabul etmeyen totaliter yapısıdır. Aydınlanma, kendi düşünce yapısına uymadığı için mucizeyi reddetmektedir. Horkheimer ve Adorno Aydınlanmacı düşünme biçiminin dinin ve mitlerin eleştirisini yaptığını fakat akla duyduğu sonsuz güven nedeniyle kendisine yeni bir mit yarattığını vurgular. Öyle ki bu düşünme biçimi onlara göre "daha önceleri dine atfedilen üstün güçlere körü körüne itaat ve tapınma tarzlarını" yeniden üreten bir düşünce biçimi anlamına gelmektedir (Best, Kellner 2011:265). Aydınlanma aslında, kendi kalıplarına uymayan her türlü olguya karşı "hoşgörüsüzlük" göstermektedir (Bauman 2003:18).

Bu yüzden Adorno ve Horkheimer gibi Foucault da Aydınlanma dönemi "rasyonelliğinin cebri bir güç" olduğuna inanır (Best, Kellner 2011:56). Foucault Aydınlanma'nın akıl anlayışını bu şekilde eleştirmiş olsa da "Aydınlanma'nın keskin tarihsel şimdi duygusu, uyumculuk ve dogma karşısında rasyonel özerkliğe önem vermesi ve eleştirel bakışını olumlu bir tarzda temellük etmeye girişmektedir" diyerek Aydınlanma düşüncesindeki olumlu yönlere işaret etmektedir. Dogma karşısında özerkliğin inşasında mucize eleştirileri kuşkusuz temel bir nokta oluşturmaktadır (Best, Kellner 2011:74). Ona göre Aydınlanmanın merkeze aldığı aklı tam anlamıyla reddetmek kadar onu eleştirip sorgulamanın irrasyonel bir tavır olduğunu söylemek de aynı şekilde tehlikeli bir bakış açısıdır.

Dolayısıyla, Aydınlanma döneminin karakteristik özelliklerinden olan mucize eleştirisi, yalnızca kendi döneminde bir etki yaratmakla kalmamış, hem düşünce alanında hem de insanlararası ilişkilerde dünyanın dönüşümüne katkı sağlamıştır.

2. AYDINLANMA: MUCİZE ELEŞTİRİLERİ ÜZERİNDEN AYDINLANMA DÖNEMİ AKIL ANLAYIŞI

Aydınlanma Dönemi en çok konu edinilen, hakkında en çok kitap yazılan dönemlerden biridir. Dönemin düşünürleri, yıllar boyunca farklı şekillerde ele alınmış ve incelenmiştir. Bu dönem, çoğu düşünür tarafından o kadar çok ele alınmıştır ki bunun sonucu olarak, bazı felsefeciler, Aydınlanma Döneminin artık görevini tamamladığını söylemeye kadar işi vardırmışlardır.

Aydınlanma dönemi hakkında belki de bir değerlendirme daha yapıp bu mevcut ve yaygın kanıyı nesnesi bakımından bir kez daha sorguladıktan sonra, hakkında söylenecek bir söz kalmamışsa, bu dönemin görevini tamamladığı düşünülebilir. Ama eğer hala bize öğretecek bir şeyleri varsa, onu daha uzun yıllar gündemde tutmak, entelektüellerin hırpalamalarına maruz bırakmak doğru olacaktır. Entelektüellerin eleştirdiği ya da bir referans noktası olarak gördüğü bir düşünce hala canlı bir düşüncedir. Bu bakımdan son 50 yılı kapsayan Aydınlanma eleştirileri, Aydınlanma Döneminin düşünce ürünlerinin bugün için de bir dizi anlamı olduğunu gösterir.

Bugün Aydınlanma Dönemi hakkında konuşurken ya da yazarken, genellikle yöntemsel bir hata yapılmaktadır. Aydınlanma Dönemi, siyasal, dini, iktisadi tarihten bağımsız bir dönem olarak ele alınmaktadır. Oysa felsefede son derece önemli dönüşümlerin yaşandığı bu çağı reel dünyadan kopuk olarak ele almak önemli bir hatadır.

Ortaçağın toplumsal, bilimsel ve düşünsel kabuğunun yırtılması olarak görülebilecek Aydınlanma dönemi, özellikle 1500'lü yıllar itibariyle toplumsal, bilimsel ve politik alanlardaki dönüşümle başlar. Bu dönüşümün ekonomi, sanat ve felsefeye de yansıdığı bir döneme tekabül eder.

Bu dönem, kökleri (Ortaçağda bulunmakla birlikte) Rönesans, Reform hareketleri, yeni kıtanın keşfi ve 1789 Fransız İhtilali gibi olaylarla devam ederek 18.yüzyılın sonlarına kadar ulaşır. Bu dönem, toplumsal sınıfların değiştiği, burjuvazinin zenginleşmeye ve orta sınıfın yükselmeye başladığı, ekonomik ve toplumsal dönüşümün gerçekleştiği bir dönemdir. Aynı zamanda insanların geleneksel yönetim biçimlerini terk etmeye başladığı ve modern devlet anlayışlarının da ortaya çıktığı bir dönemdir.

Felsefe her zaman tarihsel bir zeminde, tarihsel bir oluş süreci içerisinde ortaya çıkan sorunlarla bağlantılı olarak yapılan bir düşünme etkinliğidir. Dolayısıyla kendisine Aydınlanma Dönemi adını veren bu dönem ancak o gün mevcut siyasal toplumsal ekonomik ilişkilerle bağlantısı bakımından ele alınacak olursa doğru değerlendirilmiş olur. Örneğin Hobbes'un "insan insanın kurdudur" mottosuyla anlattığı doğal durumun, dönemin İngiltere'sinde yaşanan bir iç savaşa gönderme olduğunu göz önünde bulundurmak gerektiği gibi.

Tam da bu nokta, aslında önemli bir hakikati karşımıza çıkartır. 18. Yüzyıl Aydınlanma Çağı, kıta Avrupa'sına ve Amerika'ya özgüdür. Ancak o gün Avrupa'nın tamamında homojen bir iktisadi, siyasi ve toplumsal bir yapı söz konusu değildir. Dolayısıyla bizim Aydınlanma Çağı adını verdiğimiz çağ önemli nüansları ve önemli ortak noktalarıyla en az üç Aydınlanma Dönemidir: Alman, İngiliz ve Fransız Aydınlanması. Dolayısıyla "Aydınlanma Aklı" başlığı tarihsel olarak belirlenmiş üç akıl tasarımına, Alman, Fransız ve İngiliz Akıl tasarımlarına işaret eder.

Yakın zamana kadar pek çok çalışmada Aydınlanmadan yekpare bir felsefe akımı anlaşılıyordu. Bu bakış açısından bakıldığında Aydınlanmadan boş inançtan, vahiyden çok, akılcılıkla yönetilme arzusu ve geleneğe değil, bilime bağlı bir dünya görüşü anlaşılıyordu. Ancak, Voltaire, Diderot gibi düşünürlerin Katolik kilisesine karşı takındıkları düşmanca tutumla, Wollf, Leibniz ve Kant'ın dine karşı takındıkları tutum birbirinden çok farklıdır (Outram, 2007: 19). Aynı şekilde Fransa'da krala ilişkin tutumla Almanya'da krala ilişkin tutum da birinden farklıdır. Almanlar Büyük Friedrich'in Prusya'ya getirdiği eğitim, kültür yeniliklerinden ve anayasa düzeni inşa etmesinden memnundular. Kant, Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt başlıklı yazısında Büyük Friedrich'in "düşünün ama itaat edin" buyruğundan övgüyle söz eder (Kant, 2005:163). Benzeri bir ayrım İngiliz Aydınlanması için de geçerlidir. İngiliz Aydınlanması epistemolojik açıdan duyumcu, etik açıdan duygucu, siyasal açıdan ise, devlet idaresinin anayasayla sınırlanmış gücünden yanadır. Fransızlar ise, yaşanan siyasi ve ekonomik krizlerin giderek derinleşmesinden dolayı neredeyse krala karşı nefret duyarlar. Bu nefret -devrimin İngiliz bütçesinden finanse edildiğini unutmamak kaydıyla- Kralın giyotine gitmesine yol açacaktır. Aydınlanma Dönemi ya da Aydınlanma Felsefesi denilerek çağdan bağımsız bir felsefe akımı düşünüldüğünde bütün bu farklılıklar göze görünmez hale gelir.

Dolayısıyla aydınlanma aklı denilen şey, tarihsel olarak belirlenmiş bir akıldır ve tarihsel olarak belirlenmiş bir hakikat nosyonuna dayanır. Aydınlanma aklı denilen şey 17. ve 18. yüzyılın tarihsel zemininden bağımsız olarak düşünülemez. Aydınlanmanın akıl tasarımı ve bu akılla ortaya çıkartılacak olan hakikat tasarımı tarihsel olarak o günün koşullarında belirlenmiştir. Fakat tarihsel olarak belirlenmiş olmak, söylenen hakikatin tarih dışı olduğu hakikatini ortadan kaldırmaz. Mucize eleştirilerinin de bu dönem akıl anlayışıyla doğrudan bağı vardır.

Aruoba (1982) felsefe ve tarihsellik arasındaki ilişkiyi, çağa dair bir bilinçlenme olarak görmektedir. Hatta Aruoba'ya göre "Batı" çağına dair felsefeyle elde edilen bu bilinç ediminin ürünüdür. Aruoba bu konuda şöyle söylemektedir:

> İnsan, Batı' da (yani, Batılı İnsan), insansal etkinlik biçimlerinde, kendi etkinlik (yapıp–etme) türleri üzerine bir etkinlikte bulunabilmiştir: Kendi yaptıkları üzerine geri dönerek,

yaptıkları konusunda bir bilinç geliştirebilmiş; yaptıkları ile bu yaptıkları konusundaki bilincini, yan yana yürütebilmiş; yaptığının kendi yaptığı bir şey olduğunu bilerek yapabilmiştir yaptığını.

Batılı insanı batılı yapan, ilk kez aydınlanmanın başardığı bu bilinçtir (Aruoba, 1982:2-3).

Aruoba çağının bilinci olarak Aydınlanma felsefesi içerisinde Kant'a özel bir yer vermektedir. Çünkü Felsefede Kant ile başlayan dönüşüm günümüze kadar belirleyici olmuştur. Aruoba şöyle söylemektedir:

Kant'ın yolunu açtığı (aslında, bilinçlendirdiği) bu bilinç olanağı, Batı düşününe damgasını vuracaktır: Wittgenstein ve Camus'ye gelene dek uzun bir oluşma dönemi geçiren bu bilinç (Hegel–Kierkegaard–Schopenhauer–Nietzsche–Heidegger), kendi 'olanaklılık koşulları' üzerine sürekli yeniden ve yeniden dönerek geniş ve yoğun bilinç çemberlerinde kendini sürekli yeniden kuşatarak, Foucault, Derrida gibi bir olguya varabilmiştir sonunda (Aruoba, 1982:3-4).

18. yüzyıl Aydınlanma Çağı, Foucault'un da söylediği gibi, kendi şimdiki zamanını değerlendirme konusu yaparak, kendisine bir ad veren bir çağdır. Öncelikle bu ad verme işi, "Aydınlanma" adı tesadüf değildir. 16. yüzyıldan beri devam eden bir sürecin aşama aşama inşa ettiği bir addır "Aydınlanma". Bu inşa süreci aynı zamanda aydınlanma aklı denilen şeyin de inşa sürecidir.

Fakat Aydınlanmanın ne olduğu o gün için bile çok açık değildir. O dönemlerde aydınlanmanın ne olduğu hakkında bir kafa karışıklığı vardı. 18. yüzyılda bile bir İtalyan bu düşünce hareketine Illuminismo dediğinde, insanlar onun bir Fransız tarafından kullanılabilecek Lumieres veya Almanca konuşulan coğrafyada geçerli olan Aufklärung sözcüğünden farklı bir şey kastettiğinden kesinlikle farkındaydılar.

Aydınlanmayı hazırlayan birçok faktör, bu minvalde, bilim, sanat ve felsefeyi dönüştürmüştür. "Aydınlanma, daha geniş bir biçimde tanımlandığında, on sekizinci yüzyılın entelektüel ve kültürel hareketi olduğu kadar, felsefi bir hareketti" (West, 2013:25). Aydınlanmayla birlikte Batı, kendi bilimsel ve felsefi düşünüş tarzını ve bunların vücut bulmuş halleri olan toplumsal kurumlarını meydana getirmiştir.

Bu dönemde dini otoritenin yerini akılcı düşünme biçiminin alması, aynı zamanda, insanın aklına yeniden güvenmeye dönüşünün başlangıcıdır. "Akla güven duymaya dönüş" tür, çünkü bu, İlkçağ'da Antik Yunan'ın Doğa filozoflarıyla zirve noktasına ulaşmıştır. İlkçağda hakim olan dinsel ve mitolojik bakış açısından, bu dönemde, insan aklına duyulan güvenle çıkılmıştır.

Ortaçağda ise durum tam tersi seyretmiş ve Hristiyanlığın yayılmasıyla birlikte, insan aklı yerini dini otoritelere ve dini dogmalara bırakmıştır. Bu dönemde insan, aklını dini otoriteye emanet etmiştir. Böyle bir dönemden sonra, özelikle, on altıncı yüzyılın, rasyonaliteye tekrar dönmek istemesi, geleneksel inançlardan ve dini otorite söylemlerinden şüphe duymanın sonucudur. Aydınlanmayla ortaya çıkan yeni düşünüş tarzı ve değerler, -Ortaçağdan kalma- dini otorite merkezli düşünüş tarzını ve değerlerini sarsmış, dini otorite; yerini rasyonel bir anlayışa,

metafizik; yerini fiziğin egemen olduğu bir anlayışa, yüzünü doğaya ve doğadaki nedenselliklere dönmüş bir insan anlayışına bırakmıştır. Bu, yeni bir düşünüş tarzı, yeni bir anlayıştır. Hof'un Avrupa'da Aydınlanma adlı eserinde dediği gibi "yeni ışıkla artık "çeşitli örtme ve gizlemeler"i ortadan kaldırmak gerekiyordu. Işık, köleliği ve batıl inançları yok etmeli, "gölgeler"i dağıtmalıydı" (Hof, 2004: 5). Aydınlanma Döneminin ıralayıcı özelliklerinden birisi olarak mucize eleştirisi, bu bakımdan sadece teolojik bir tartışma anlamını taşımaz. "Mucize"nin olanaksızlığı hakkındaki düşünceler, dini otoritenin sarsılmasının bir ayağını oluşturmaktadır. Bu eleştirinin yarattığı dinsel etkilerden arınmış siyasal alanda "insan hakları" gibi yeni düşünceler ortaya çıkacak ve giderek günümüze kadar uzanan bir insan hakları hukuku oluşturmanın temelini oluşturacaktır.

Aydınlanma Döneminin önemli temalarından birisi de, insan ve doğa arasındaki ilişki sorunudur. Daha önceleri, insan ve doğa arasındaki güç, dinle yüce bir varlığa aktarılmış, onun karşısındaki insan acizleştirilmiş bir duruma sokulmuştur. Bu dönemden sonra insan doğaya egemen olmanın farklı yollarını aramaya başlamıştır. Dini otoriteye karşı duruş ilk olarak büyü ile ortaya çıkmıştır. Büyü, doğayı doğa güçleri aracılığıyla kontrol etmek anlamına gelmektedir. Doğa üzerinde güç kurmanın yolunu dinsel otoriteden çıkarıp doğanın güçlerine vermek demektir. Örneğin Agrippa von Nettesheim'ın gizli felsefesi bir "büyü" kitabıdır. Kitap, insanın doğaya bütünüyle egemen olmasının büyü yoluyla olanaklı olduğunu anlatır. 15. yüzyıl doğaya egemen olmayı istemektedir. Ama diğer yandan da doğa egemen olmak amacını güden büyü ve simyadan kendisini ayırmayı amaçlamaktadır.

Doğa bilimleri alanında "Aydınlanma" böyle bir süreçle başlar. Aydınlanma, hareket noktası olarak, insan ve doğa arasındaki ilişkinin dinle ve dinsel otoriteyle kurulduğu bir anlayışa karşı çıkar. Bu aydınlanmanın başlatıcısı Francis Bacon'dır. Bacon, Yeni Atlantis ve Novum Organum adlı kitaplarında doğa ve insan arasındaki ilişkinin akıldışı büyü ve simya ile değil, akılcı bir metodoloji ile doğa bilimi yoluyla kurulmasını savunur. Spinoza ve Hume'un mucize eleştirileri, Hobbes'un materyalist anlayışı ya da Locke'un emprik bilgi anlayışı insanın doğaya ilişkin bilgisinde yeniden akıl temelli anlayışa dönme ve hakikatin bilgisine daha güvenilir bir yoldan gitme gereksinimidir. Dolayısıyla, tüm bunlar, (mevcut olanı eleştirmekten yola çıkan bu tutum ve insan ile doğa arasındaki ilişkiyi akıl temelli yeniden kurma fikri) aydınlanmayı oluşturur.

Aydınlanma dönemi, bütün olarak bakıldığında bir "eleştiri" çağıdır, mevcut olanı eleştirmekten yola çıkan bir felsefi tutumdur. Bu bağlamda, Spinoza ve Hume'un mucize eleştirileri din alanında bir aydınlanma talebidir. Bacon'ın dönemin bilim anlayışı ve yöntemi üzerine eleştirisi doğa alanında bir aydınlanma, yine Locke ve Hobbes'un akıl temelli bir devlet-toplum inşaa etme düşünceleri siyasal alanda bir aydınlanmadır. Ve son olarak, Kant'ın etik temelli anlayışı ve eleştirileri ise etik alanında bir aydınlanmadır.

Spinoza, doğanın bilgisinin doğadan çıkarılması gerektiğini vurgularken, insan aklının korku nedeniyle hurafelere teslim edilmesini, insanın anlama yetisini kullanması yerine hayal gücünün hâkimiyeti altında boş inançlar pençesinde olmasını ve bu yüzden "özgür yargıların" yerine "önyargıların" hâkim olduğu bir anlayışı eleştirir. Hume, aynı şeyi dinin mucizelerine "tanıklık" yaptığını iddia edenlerin bir düzenbaz ve sahtekârdan başka bir şey olmadıklarını söyleyerek eleştirir ve mucizeyle açıklanmaya çalışılan doğa insan ilişkisinin akıl yürütme kurallarına aykırı olduğunu ve bunun nedenin de duyuyla çelişmesi olduğunu vurgular. Bacon dönemin bilim anlayışını, yöntemini ve otoritelere sıkı sıkıya bağlı oluşunu eleştirir ve bunların hakikatin bilgisine ulaşmada insan zihninde birer önyargıya -idollere- sebep olduğunu ifade ederek, hakikatin bilgisine deneyle aklın birlikte çalışmasıyla ulaşılabileceğini söyler. Locke aynı eleştiriyi Hoşgörü Üzerine Bir Mektup (Locke, 2013) adlı eserinde siyaset hakkında yapar ve kamusal alanda ya da siyasette akıl ile inanç alanlarının ayrılığı hakkında konuşur. Hobbes, Leviathan'da (Hobbes, 2014) kaynağını akılda bulan, insanların güçlerini "herkesin herkesle yaptığı bir anlaşmayla" tek bir kişiye ya da heyete aktardığı, bunun sonucunda da barış ve huzur içinde yaşayabileceği bir devlet tasvir eder. Kant, bütün referansların aklı gösterdiği bu çağda, aklı bütün yönleriyle eleştiriye tabi tutar ve aklın teorik ve pratik kullanımını ortaya koyarak yeni bir etik anlayış ortaya çıkarır. Bu anlayış çerçevesinde insanı özgür düşünce ve eyleme hakkına sahip "onurlu" bir varlık olarak tasvir eder. Bu bakımdan, Aydınlanma, Kant için, öncelikle insanın özgürlüğü anlamına gelir. Bu özgürlük, kendinden önce aydınlanmacı filozofların vurguladığı gibi, bir başkasının rehberliği olmaksızın öncelikle din konularında kendi aklını kullanma ve güvenme özgürlüğüne sahip olmaktır. Kendi deyişiyle; "Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü" (Kant, 2005:163).

Bu bakımdan Kant'ın daha sonraları kurmuş olduğu sisteminde aklı ve bilgeliği felsefenin temeline almasında kendinden önceki filozofların düşünceleri oldukça önemlidir. Örneğin, Kant'ın akıl anlayışına giden yol Bacon'la başlar. Bacon kendi döneminin dogmalarına sert eleştiriler getirmiş, hakikate ve doğanın bilgisine ulaşmak için yalnız aklı rehber almak gerektiğini vurgulamıştır. Bacon'un doğa bilimine aklı sokması, zihni idollerden arındırarak özgür bırakmak ve insanı önyargılarının esirlik durumundan çıkarmak anlamına gelmektedir. Bu, Aydınlanma dönemi düşünce biçiminin en belirleyici özelliklerinden biri olup daha sonraları Kant'ın "aklını kullan" ifadesinin hazırlık sürecini oluşturmaktadır. Bacon, büyüden ve mistisizimden arındırılmış akılla temellendirilen bir doğa bilimi anlayışı ortaya koyarken Kant, doğru karar verebilme ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yetisi olarak aklı etik alanın içine sokmuştur. Aklın pratik alanda kullanımı sonucunda, artık, Kant için sadece akla sahip olmak değil, aklı doğru kullanmak ön plana çıkmıştır.

2.1. Doğa Bilimlerinde Aydınlanma: Bacon

Aydınlanma Döneminde mucize eleştirilerini ele almanın başlangıç noktası Francis Bacon olmalıdır. Çünkü Bacon Aydınlanma Döneminin temel savlarını felsefi sorunsalın merkezine yerleştiren filozoftur. Bacon gerek Yeni Atlantis'te (Bacon 2011) gerekse de Novum Organum'da (Bacon 2015) proto-aydınlanmacı bir tutum sergilemektedir. Bacon'ın bilim metodolojisi alanında ileri sürdüğü temel savlar ileride göreceğimiz gibi, Aydınlanma Döneminin mucize eleştirilerinin de temel kabulünü oluşturacaktır. Bacon doğrudan doğruya mucizelerin eleştirilebileceği bir çağda yaşamamaktadır. Ama "hurafe", "batıl inanç", "büyü", "idoller", "önyargı" kavramlarıyla temsil edilen hakikatten uzaklaşmış zihniyete karşı verdiği mücadele ile aydınlanmacı mucize eleştirilerinin de yolunu açmış sayılmalıdır.

Bacon, yeni bir çağın, yeni bir düşünme biçiminin başlatıcısıdır. Çünkü Bacon çağının düşünme biçimini eleştirerek yerine yeni bir düşünme biçimi koyar. O, bilimsel denilen düşünme biçimini deney ve gözleme dayandırarak, tek tek olgulardan genel yasalara ulaşan bir yöntemi -tümevarımı- esas alır. Bacon'ın burada yapmak istediği şey bilimi sağlam temeller üzerine kurmaktır. Bunun için öncelikle, insanların zihinlerindeki önyargılardan kurtulması gerekmektedir. Bacon'ın amacı Miletos doğa filozoflarının doğayı tanrısal etkenlerle ele almak yerine arkhe sorununa odaklanmalarında bir benzerini gördüğümüz bir yaklaşım oluşturmaktır. Doğal süreçleri anlamak ve açıklamakta doğanın kendisini esas almak tutumu ve olup biten her şeyi çok tanrılı bir inanç sisteminde tanrıların sürekli müdahaleleriyle açıklamak arasındaki farktır bu. Bacon'ın başlatıcılarından birisi olduğu doğayı doğal süreçlerden başka kaynaklara dayanmadan ele almak tutumu -ileride göreceğimiz gibi- aydınlanmacı mucize eleştirisinin de temelini oluşturmaktadır.

Bacon, mistisizmden ve büyülerden uzaklaşarak insan aklının doğaya dönmesi gerektiğinin işaretlerini veren ilk düşünürlerden birisidir. Büyü, Antik uygarlıklardan varlığı bilinen antropolojik bir olgudur. Büyü uygulamaları yoluyla doğa egemenlik altına alınmak istenmiştir. Rönesans'ın ünlü "büyücüsü" Agrippa von Nettesheim (1486-1535) şeylerin gizli güçlerini kontrol almaktan söz ederek, doğaya egemenliği büyü ile sağlamayı amaçlar. Agrippa Gizli Felsefe (Büyü Felsefesi) (1510) adlı kitabında şöyle der:

> Büyü harika bir güç-etki yetisidir, en yüksek gizemle doludur, en gizli şeylerin, doğanın, gücün, niteliğin, tözün, güç etkileriyle birlkte derinlemesine düşünülmesini içerir. O, doğanın tüm bilgisini içerir. Büyü, şeyler arasındaki değişimle, uzlaşmayla ilgili şeyleri öğretir. Böylece büyü bir şeyi başka bir şey üzerinde kullanır (Agrippa 2006:30).

Agrippa kitabında şöyle büyü örnekleri vermektedir: "bir kurbağanın gözü gün doğmadan hastaya bağlanırsa, kurbağa kör olarak gitmeye bırakılırsa, bu gözler gün aşırı gelen sıtmayı sürüp atacaktır. Çatal balığının yüzgeç kılçığı [gebe kadının] karnına bağlanırsa, bu,

kadının kolay doğum yapmasına yarar" (Agrippa 2006:89). Agrippa'da bir örneğini bulduğumuz büyü ile doğada etkide bulunma tutumu Bacon'a, insanın doğayla ilişkisini büyü ve mistisizmden arındırılmış, deneye ve gözleme dayanan bir temelde kurma yolunu açmıştır. Bacon, doğaya egemen olmanın mistisizm ve büyüyle değil, doğanın yasalarını bilmekle mümkün olduğunu görmüştür. Onun yapmak istediği deney ve gözlemle temellendirilen nesnel bir bilim anlayışı ortaya koymaktır.

Bacon, bu düşüncesini, edebi bir dille Yeni Atlantis'te anlatır. Kitapta Salomon'un Evi - diğer adıyla "Altı Günlük İşler Okulu"- doğayı tanımak, anlamak ve açıklamak için kurulmuş bir bilim merkezi olarak anlatılır. Bu evin içinde doğayı konu edinen incelemeler ve deneyler yapılır. Bu incelemeler ve deneylerin sonucu daha sonra insanın faydalanabileceği alanlarda kullanılır. Yeni Atlantis'te, Salomon Evi'nin kuruluş amacı şu şekilde ifade edilir: "Kuruluşumuzun amacı, doğadaki şeylerin nedenleri, gizli devinimleri ve derin anlamları hakkında bilgi sahibi olmak ve insanın alanının sınırlarını genişleterek mümkün olan her şeyin sırrına erişmektir (Bacon, 2011:111). Salomon Evi'nde "gerçek doğanın ve bütün nesnelerin öz yapısının keşfi ve araştırılması" amaçlanmaktadır.

Böylece, Salomon'un Evi'nde, doğanın ve var olan tüm şeylerin yapısını araştırmak ve bunu deney gözlem yoluyla ortaya koymak yolu vurgulanmaktadır. Salomon'un Evi, doğaya yönelik açıklamaların büyüden ve mucizevi herhangi bir anlatımdan uzak olduğu bir evdir. Bacon, burada, doğa üzerine bir araştırma yapıldığını ve bunun da nihayetinde insanın bilgisinin sınırlarını arttıracağını ifade eder. Çünkü doğadaki şeylerin nedenlerini keşfetmek insana doğa karşısında güç kazandıracaktır. Dolayısıyla doğayı anlamak için doğada düzenli bir işleyişten başka bir ipucu yoktur. Kitabın temel varsayımı doğa yasalarının düzenliliği ve değişmezliğidir. Salomon Evi'ndeki çalışma alanları sanki günümüzdeki bilim anlayışını önceler gibidir: Burada cisimler yoğunlaştırılır ya da seyreltili, yapay metaller üretilir, ziraat fakültelerinin yaptığı çalışmaların neredeyse aynıları yapılır, insan hastalıklarını tedavi etmek için hayvanlar üzerinde deneyler yapılır. Bilimsel alanda böylesi başarılara ulaşmayı olanaklı kılan düşünme biçimi - deneye ve gözleme ağırlık veren düşünme biçimi- daha sonra mucize eleştirilerinin de temel varsayımı olacaktır.

Bacon, bir diğer eseri, Novum Organum'u (Bacon 2015), yine, çağındaki insan-doğa ilişkisine dair kaygılarla kaleme almıştır. Bacon bu çalışmasında bir yandan büyücülük diğer yandan Aristoteles'in bilim kuramıyla hesaplaşır. Bacon bu hesaplaşma sonucunda, "yeni" bir yöntem düşüncesi dile getirir. Onun yeni bir yöntem olarak bahsettiği şey, doğayla bilim arasında deneye ve akla dayalı bir ilişki kurmaktır. Bu, deneyi akılla birleştiren bir yöntemdir. Bacon, burada önemli bir noktaya vurgu yapar ve;"inanca ait olan her şeyin inanca bırakılmasına dua ediyoruz" der (Bacon, 2015:25). Böylece, doğadaki hakikati ortaya çıkarmak için sahip olunan inançların bir kenara bırakılmasını ifade eder. Ona göre, doğayı açıklarken

mevcut inançlardan yola çıkmak ya da bu inançların gölgesinde kalmak, insan zihnini sarmalayan yılanın zehri gibidir. Bu yüzden, Bacon'a göre, doğayla bilim arasında kurulacak ilişkiyi inşa ederken ve şeylerin gerçek nedenini araştırırken öncelikle böylesi inançlardan kurtulmak gereklidir. Bacon böylelikle aklın doğa üzerinde hüküm sürmesi çağının başlangıcında yer alır. Bacon'ın tabiriyle insanlar o dönemde bilimsel olduğu düşünülen otoritelere sıkı sıkıya bağlıdır. Bilimsel otoritelere duyulan inanç bolluğu içinde var olan duruma sonsuz bir güven duyulmaktadır (Bacon, 2015:17). Dolayısıyla Bacon'a göre, insanlar bilimsel bir otorite olarak kabul ettikleri düşünürlere ve onların çalışmalarına yalnızca belli başlı eklentiler yapmakla yetinmişlerdir. Bacon'a göre, bu dönemde bilim aslında aynı şeylerin sık sık tekrar edilmesinden ibarettir.

Bacon kendi döneminde egemen olan bilim anlayışını -Aristotelesçi tümdengelimi- şu şekilde eleştirir: "Yunanlılardan aldığımız bilgelik, bilimin bir tür çocukluk dönemi gibi görünmektedir; çocuk her zaman aşırı konuşmaya hazırdır; gelgelelim ortaya somut bir şey koyamayacak kadar da zayıf ve toydur. Zira tartışmalarda verimli, sonuç almada verimsizdir" (Bacon, 2015:18). Bacon'a göre, Yunanlılardan kalma bilim anlayışına böylesine bağlı kalındığı için kendi dönemindeki bilim hiçbir şekilde ilerleme göstermemiş ve insana fayda sağlayan hiçbir sonuç üretememiştir. Bilimde hakim olan tümel arayışı, ona göre, hep hoş ve aldatıcı bir durum olmuş, iş tikelleri yorumlamaya geldiğinde hiçbir sonuç elde edilememiştir. Dahası, insanların bilim alanında otorite gördüğü kişileri eleştirmeksizin kabul etmesi, Bacon'a göre, bilime değil, otorite kabul edilenlere hizmet ve kölelik anlamına gelmektedir.

Bacon'ın Novum Organum'la yapmaya çalıştığı şey, dönemin geleneksel -ona göre sorunları çözmeyen ve kısır sonuçları olan- bilim anlayışını eleştirmek ve yerine yeni bir bilim anlayışı koyabilmektir. Ona göre mevcut bilim anlayışı, kabul edilmiş fikirler ve alışkanlıklara saygıdan dolayı doğanın gerçek nedenlerini ortaya koymada yetersizdir. Halbuki, Bacon'a göre, bu durum bilimleri geliştirmenin aksine bilimler için büyük bir kayıptır. Bacon'a göre, evren, araştırılması gereken büyük bir labirenttir. Doğayı araştırmak, evrenin bilgisine ulaşmak, eskiye duyulan güvenle değil, aklın rehberliğinde oluşturulacak güvenilir, yeni bir yöntemle mümkündür.

"Bilimlerde bulunan neredeyse tüm kusurların nedeni ve kaynağı tastamam şöyledir: İnsan zihninin güçlerine hatalı bir şekilde hayranlık duyup methiyeler düzerken, onun asıl dayanaklarını öğrenmeye çalışmıyoruz" (Bacon, 2015:50). Bu dönem, Antik Yunan mantık anlayışına methiyeler düzmekle hatalar yapar ve bilimsel bir anlayış ortaya koyamaz. Ona göre, insan zihni, kendi dayanaklarını bulmaktan ziyade sürekli bir şeyler kurgular ve sonu gelmez tartışmalar üretir durur. Bacon'a göre bu hatalardan kurtuluş yolu, aklın ne olduğunu ve zihnin işleyişini ortaya koymaktır.

Bacon'a göre, insan zihninin hakikate ulaşmada yani doğanın gerçek nedenlerini ortaya çıkarmada önünde engel teşkil eden şey, inançlardan oluşan "putlar" ya da "idol"lerdir. Ona göre insan ya geçmişteki filozofların görüşlerinin etkisinde yapay idollere sahiptir ya da kendi aklının yapısından kaynaklanan idollere sahiptir. Her iki durumda da insan araştırma konusu yaptığı şeyi, o şeyin kendi doğasından yola çıkarak değil, ya önceki fikirlere saplanıp kalarak ya da kendi aklının uydurduğu masal ya da hikayelerden yola çıkarak anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bacon, doğanın hakiki bilgisine ulaşmak için, öncelikle, idoller adını verdiği önyargıların yıkılması gerektiğinin ve doğanın gerçek nedenlerinin ortaya çıkarılmasının önemini vurgular. İnsan doğayı, sahip olduğu önyargılardan kurtularak, onu sadece gözlemleyerek ve gözlemleri sonucunda ulaştığı sonuçlarla açıklayabilir.

Bacon'un Novum Organum'da eleştirisi mantık yani tasım üzerinedir. Aristoteles için mantık, bilimi öğrenmenin temelidir. Mantık, doğayı anlama ve keşfetmede bir araçtır. Mantık bu noktada bilimlerin keşfi için temel bir dayanakmış gibi gösterilse de, Bacon'a göre, o hiçbir zaman doğanın keşfini sağlayamaz. Çünkü Aristoteles mantığı doğayı gözlemlemek ve deneye başvurmak yerine, sadece kelime ve kavramlara -birtakım zihinsel kurgulara- dayanarak tartışmalarla sonuçlara ulaşmaya çalışır. Bacon'a göre, mantık "dünyayı büsbütün insan düşüncelerinin; düşünceleri de sözcüklerin müptelası ve kölesi yapmaktan başka bir işe yaramaz" (Bacon, 2015:73). Böyle bir durumda, Aristoteles mantığı hakikate ulaşmayı sağlayacak bir araç olmaktan ziyade kabul görmüş ve yaygın kanılar üzerindeki hataların kalıcı olmasına neden olan bir düşünme nedenidir.

Hakikate ulaşmak için, aklın, kendisini bir disiplin içinde düzenlemesi gerekmektedir. Aksi durum, aklı kendi haline bırakmaktır. Bacon'a göre, akıl kendi haline bırakıldığında, sırf kavramsal konularla ya da gereksiz safsatalarla uğraşır. Akıl, kavramsal konularla ilgilenirken bilinen tek tek olgulardan yola çıkmak yerine, duyulardan ve ilk savlardan hemen en genel savlara gider. En genel savlardan ara savları çıkarmaya çalışır ve bunların değişmez doğrular olduğunu düşünür. Büyü, simya ve mistisizm gibi konular da yöntemsiz, kendi başına kalmış aklın safsatalarla uğraşmasının sonucudur. Bacon'a göre, iyi bir yöntemle, akıl bu hatalardan temizlenmelidir.

Bacon'a göre, aklın hatalara ya da yanılsamalara girmesinin nedeni bilimde tutulan yolun yanlış olmasıdır. Bilimde kadim yüzyıllardan beri süregelen akıl yürütme biçimi tasımdır. Tasımın temelinde kavramlar vardır ve bu kavramlar da doğadan çıkmamıştır. Ona göre, tasım doğanın bilgisini vermek bir yana dursun doğanın elimizden kaçıp gitmesine neden olur. Bu nedenle doğa hakkında tasımla ulaşılan bilgilerin sağlam bir doğruluk değeri yoktur.

İnsan aklı, doğaya ve nedenlerine yönelirse bilimlerin keşfi çok kısa zamanda gerçekleşir. Daha önceki dönemlerde ise insan aklı doğa nedenselliğiyle değil zihinsel kurgularla uğraştığından, akıl, doğadaki deneyselliğe bakmadan sadece kelimeler ve kavramlarla düşünür.

Bu, aklı başıboş, yöntemsiz bırakmaktır. Bacon'ın söylemiyle, zihindeki kavramları "açıkça tanımlanmamış somut şeyler olmayan soyut biçimler ve gölgeleri yakalamak için kapsam alanlarını erişilmeyecek çok ötelere genişletmektir" (Bacon, 2015:106). Zihinsel kurguların soyut biçimleriyle uğraşmak bilimin ilerlemesine hiçbir katkı sağlamaz. Aksine bilimin kapsam alanını insan zihninin erişemeyeceği yerlere getirir. Bu yüzden Bacon'a göre akıl, zihinsel kurgular yerine doğaya teslim edilmelidir.

Bacon'a göre, yeni bir bilim olarak kurulacak olan şey doğanın gerçek bilgisine ulaşmayı sağlayacaktır. Bu yeni bir yöntemin ışığında olacaktır. Bacon, birinci kitap boyunca ışık metaforundan yola çıkar ve Tanrı'nın bir şey yaratmadan evvel ilk başta, sadece bir gün boyunca, ışığı yaratmakla uğraştığını vurgular ve her şeyi bu ışıktan sonra yarattığını anlatır. Tıpkı, Tanrı'nın ışığı yaratıp diğer her şeyin ondan sonra ortaya çıkması gibi, bilimlerde de doğanın gerçek bilgisinin ortaya çıkacağı, ışık olacak bir yöntemden bahseder. Bu yöntem tek tek duyulardan ve tikellerden yola çıkarak, önce en genel ilk savlara ulaşan ardından da durmaksızın bir ilerlemeyle en genel ilkelere varan bir yöntemdir. Yeni yöntem özellikle duyular ve tikellerden yola çıkar, var olanı parça parça toplar ve doğanın bilgisine güvenilir adımlarla gidilmesini sağlar. Ona göre, yeni yöntemin güvenilir adımlar sağlamasının nedeni, duyu ve aklın gücünü birlikte kullanmaktan kaynaklanır.

Bacon tasımın yetersizliği ve yeni bir yöntemin gerekliliği konusunda şöyle der:

> Tasım önermelerden, önermeler sözcüklerden meydana gelir; sözcükler de kavramlara karşılık gelir. Şu halde, kavramlar bizatihi (ki meselenin temeli budur) karıştırılır ve şeylerden özen göstermeden soyutlanırsa, onların üzerine inşa edilen şeyler de sağlam hiçbir şey olmaz. Tek umut hakiki tümevarımdır (Bacon, 2015:51).

Tümevarım aklı yöntemle desteklemektir. İnsan aklının doğayı açıklamaya çalışırken kullandığı bir araçtır. Çünkü akıl sağlam bir yöntem -bir araç- olmaksızın sağlam sonuçlara ulaşamaz. Bu yöntem, bilimsel hakikatlere adım adım gitmeyi esas alırken, öne sürülen savlardan biri diğerinin üstünde yükselen, ara vermeden devam edilen çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkar. Böylece tek tek savlardan genel savlara ulaşılır. Genel savlar ise deneyden bağımsız soyut kavramlar değil, bizzat deneyin ürünleri olarak ortaya çıkmış savlardır. Bacon'a göre, bilimlerin yeni bir bilgi vermesi, yola çıkılan tek tek savların deney ve gözlem temelinde oluşturulması ve buradan genel savlara ulaşılması yoluyla mümkündür. Bacon'a göre, "sanatların ve bilimlerin keşfi için faydalı olacak bir tümevarım doğru yadsıma ve dışlamalarla doğayı ayırmalı, ardından gerekli olumsuzlamalardan sonra olumlamalara ulaşmalıdır" (Bacon, 2015:105). Bu Bacon'a göre, bilimlerde, gerçek bir kanıtlama yoludur.

Tümevarım tek tek olguları keşfetmeye yarar. Sadece bununla kalmaz, kavramları tanımlamaya da yardımcı olur. Kapsamlı ve genel kavramlar tikellere bakılarak doğrulanır ya da doğrulanmaz. Bacon için, tikellere dayanarak doğrulama, kapsamlı ve genel kavramların

sağlamasıdır. Bu sağlamayı yapmak için iki şey gereklidir. Bunlardan ilki, bilinen şeylere bağlı kalmamaktır. "Zira insanlar eskilerin örneğiyle, eskilerden esinlenmiş ve lekelenmiş hayal gücüyle yeniyi tahmin etmeye alışıktır" (Bacon, 2015:106). İkincisi soyut kavramlarla kapsam alanını genişletmemektir. Sağlam temellere dayanan bir bilim, eskinin bilim anlayışına bağlı kalmadan, deney ve gözleme dayanan somut şeylerle -tek tek olgularla- oluşur. Böylece şu anda bilinmeyenler bu yöntemle hızlı bir şekilde bilinir hale gelir.

Bacon, Aristoteles başta olmak üzere çoğu Yunan filozofunu ve öğretilerini eleştirmiş olsa da, asıl eleştirisinin filozoflar ve onların düşünsel yetenekleriyle ilgili olmadığını, eleştirinin asıl nedeninin bir yöntem sorunu olduğunu ifade eder: "Kadim yazarların ve de herkesin şerefi dimdik ayaktadır; zihinlerin ya da yeteneklerin karşılaştırılması işine girişmiyoruz, yalnızca yöntemler bakımından bir karşılaştırmaya gidiyoruz; hatta bir yargıç tavrı takınmıyor, tersine rehberlik ediyoruz" (Bacon, 2015:54).

Bacon, insanın keşfettiği şeyleri Tanrısal zihnin ideleri ve insan aklının yanılsamaları olarak ikiye ayırır. İnsan zihninin yanılsamaları boş fikirlerden oluşurken, Tanrısal zihnin ideleri, yaratmanın söz konusu olduğu düşüncelerin ve keşiflerin alanıdır. Böylelikle akıl, Bacon'a göre, aslında, hem yanılsamayı hem de hakikati üretir. Bu noktada akıl, hakikati gördüğü an yanılsamayı fark eder. Dolayısıyla Bacon'un yapmaya çalıştığı şey, aklı yanılsamalardan kurtaracak ve hakikatin bilgisine erişmeyi sağlayacak metodu bulmaktır. Ona göre doğada, dinde, siyasette ve etik alanda hakikati bize akıl gösterecektir.

Bacon, insanın gerçeğin bilgisine ulaşmasını engelleyen ve insanı gerçek yerine yanılsamalar içinde tutan her türlü önyargıya "idoller" ya da "putlar" adını verir. İnsan, zihnini baştanbaşa kuşatan çeşitli idoller nedeniyle gerçeği göremez. Ona göre, zihnin idollerden kurtulmasının tek yolu tümevarımdır. O, idolleri sınıflandırırken, "İlk türe kabile putları; ikincisine mağara putları; üçüncüsüne çarşı-pazar putları ve dördüncüsüne de tiyatro putları" der (Bacon, 2015:55).

Kabile putları, insanın kendi doğasında bulunan duyulardan kaynaklıdır. Salt duyuların bilgisine güvenen insan yanıldığının bilincinde olmalıdır. Çünkü duyu da zihnin algıları da nesnelere ait değil, insanın kendine aittir. Dolayısıyla insan duyulardan gelen şeyleri çarpıtabilir. Mağara putları ise, insanın kendi yapısından, içinde yetiştiği ortam ve bulunduğu çevreden, okuduğu kitaplardan ve bunlara hayranlık duymaktan kaynaklı yanılsamalardan oluşur. Çarşı-pazar putları, insanların birlikte yaşamalarıyla ortaya çıkan yanılsamadır ve birlikte yaşamaktan ortaya çıkan sonuç insanların birbirlerinin yanılsamalarını desteklemeleri ve devam ettirmeleridir. Tiyatro putları, farklı felsefi öğretilerin yanlış çıkarımlarının ya da gelenekler, yerleşmiş inançlar ve kabul görmüş, otorite sayılan ilke ve görüşlerin insan zihninde yer etmesiyle ilgili putlardır.

Bacon'ın idoller ya da putlarla anlatmaya çalıştığı şey, insan zihninin yanlış çıkarımları, gelenek, görenek ve alışkanlıklar nedeniyle bir şey üzerinde inanç ve önyargılar oluşturmasıdır. İdoller insanlarda yerleşmiş inançlara yol açar ve bu inançlar da gerçeği görmeyi ve araştırmayı engeller. İnsanlar, idollerle, zihninin hakikate ulaşmasında bir engel olan önyargılarına önce inanır sonra da alışırlar. Hatta insan çoğu zaman inanç duyduğu bu şeyden hoşnut kalır ve her zaman onu destekleyecek şeyler bulmaya çalışır. Ama bu arada doğanın gerçek nedenlerini ya hiç araştırma zahmetine girmez ya da bu nedenleri görmezden gelir. İnsan idoller sayesinde hep ilk başta savunduğu -inandığı- bilginin doğru olduğunu düşünür. "Aynı yöntem, muhtemelen, yıldız falı, rüyalar, tanrısal mahkemeler ve benzeri tüm batıl inançlarda görülür: bu beyhude işlerden haz duyan insanlar, tatmin olduklarında sonuçları ciddiye alırlar, fakat istenen sonuç gerçekleşmediğinde onlara ya aldırmaz ya da görmezden gelirler" (Bacon, 2015:58). Özelikle dinlerdeki hurafeler ve diğer batıl inançlar, Bacon'a göre, kendine böyle dayanak bulur. İnsan batıl inançlara ve dinlerdeki hurafelere inanma isteğinden dolayı doğanın gerçek nedenlerini inkâr etme eğilimindedir.

Bacon, "inanca yalnızca inanca ait olanı vermek, tüm itidal içinde, yapılacak en hayırlı iştir" der (Bacon, 2015:69). Ona göre felsefeye yarı şiirsel ve hayalci bir şekilde anlatımla batıl inançlar ve biraz da din kaynaklı düşünceler girmiştir. Kaynağını batıl inançtan ve dindeki hurafelerden alan bu düşünce biçimi felsefeyi yozlaştırmıştır. Hatta Bacon'a göre o kadar ileri gidilmiştir ki, doğa felsefesi yapanlar bunu kutsal kitaplar içinde bile aramaya başlamışlardır. Bacon için böylesi bir uğraş hayalci bir felsefe, sapkın bir dinden başka bir şey değildir ve bu durum doğayla ilgili gelişmeleri hep engellemiştir.

Batıl inanca ve dinin hurafelerine en güçlü karşı çıkış ona göre doğa felsefesiyle mümkündür. Sağlam ve güvenilir bir bilgi duyunun ve deneyimin inşasıyla mümkündür. Çünkü bilimin amacı doğayı keşfetmektir. Dolayısıyla, hakikat yalnızca doğaya sadık kalınarak ulaşılabilecek bir şeydir. Daha önce keşfedilmemiş her şeyin cevabı doğanın içinde gizlidir. "Doğa olgularına dair sorulara cevap verecek biri çıksa, tüm bilimlerin ve nedenlerin keşfi sadece birkaç yıl alırdı" (Bacon, 2015:109). Hakikat, deney ve doğa üzerine bir temelde, akılla inşa edilmelidir. Akıl, önyargılardan arınmış ve bu yüzden de bozulmamış bir akıl olmak zorundadır. Halbuki, Bacon için, kendi çağının insan aklı, pek çok önyargı, inanç, gelenek, alışkanlık ve yanlış kavramlarla doludur. Bu yüzden insan, aslında, önyargılarının ve alışkanlıklarının esiri durumundadır. Bu esirlik durumunda insan, zihnini özgür bırakamaz. Hatta yargı verme yetisini kullanma cesaretini bile kendinde bulamaz. Bu nedenle alışılmışın dışında, sıra dışı gelen ne varsa onu kendisine konu etmez ve incelemez. Bacon, aklı yanılsamaların tutsağından kurtararak özgürlüğüne kavuştururken, diğer yandan doğayı anlama ve yorumlamada aklı kurallara bağlar ve disipline eder.

Bu nedenle, Bacon'a göre insan, zihnini bu boş kavramlardan, alışkanlıklardan ve önyargılardan arındırıp tikellere ve deneye yöneldiği zaman hakikate ulaşması daha kolay olacaktır. Deney, kesin kurallarla, belli bir sıra, düzen içinde ele alınır ve ilerlerse, bilimler de ilerleyecektir. Böylelikle hakikate giden yol doğru bir şekilde belirlenince varılacak hedefte doğru olacaktır.

Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısına Bacon'ın tamamlanmamış eseri Great Instauration adlı kitabından bir alıntıyla başlar. Alıntıda Bacon "gerçekte sonsuz yanılgıların sonunu ve geçerli sınırlarını anlattığım gösterebilsin.-" (Kant 1993) demektedir. Aydınlanmanın sembol ismi Kant insanın yanılgılarının sınırı konusunda Bacon'ın kaygılarını paylaşmaktadır. Bacon insan zihninin en önemli başarılarından bilimsel düşünmeyi doğru bir yöntemsel zemine oturtma kaygısı duymaktadır. Ancak bu kaygı sadece bilimsel olanı değil, aynı zamanda bilimsel olmayanı da belirlemektedir. Bilimin ne olduğunu belirlemek, neyin bilimsel olmadığını da göstermektedir. Bacon'ın bu konudaki düşünmesini harekete geçiren kaygılar, aydınlanmacı filozofların kaygıları ile örtüşmektedir. Bacon'ın doğaya yönelik açıklamaların büyüden ve hurafeden arınması talebi ile doğanın değişmez yasalarının temele konması gerektiği ilkesi aslında Aydınlanmanın talepleridir. Bu "yeni" açıklama biçiminde "akıl" rehberdir. "Akıl" bu yeni açıklama biçiminin meşruluk ilkesidir.

Bacon'ın yaşadığı dönem bir yeniden doğuş çağıdır. Bu çağ geçmişin eleştirisini yaparken geleceğin yeni bir anlayışla yeniden inşa edilmesi üzerine kuruludur. Yeniden inşa edilen bu dönem deneyin ve aklın birlikte çalışmasının bir ürünüdür. Bu ürün, insana bilgiyle beraber "güç" de verecektir. Nitekim Bacon'a göre insanın bilgisi ile insanın gücü aynı anlama gelmektedir.

Bu çağda akıl bilgiyi oluşturmada önemli bir yere sahiptir. İnsan böylelikle kendini aklın kılavuzluğuna bırakır. Fakat aklın doğa hakkında bilgiye ulaşmak için belli dayanakları olmalıdır. Herhangi bir dayanağı olmayan aklın tek başına gücü yoktur. Akıl doğayı gerçek anlamda gözlemleyerek ve bu gözlemler sonucunda belli çıkarımlara ulaşarak gerçek anlamda yorumlayabilir. İnsan, bu anlamda, deneyin verdikleri ve aklı sayesinde doğanın yorumlayıcısı konumundadır.

Bacon'un bilim alanında önyargıları ve hurafeyi eleştirerek yaptığı şeyi Spinoza, Hume ve Hobbes din alanında mucize eleştirilerinde yapmışlardır. Bacon'ın büyücülük eleştirisi Aydınlanma döneminde mucize eleştirisi biçimine bürünmektedir. Aydınlanma döneminden önce, bir dönemi karakterize eden özellik olarak mucize eleştirisinden bahsetmek mümkün değildir. Böylece Bacon ile bilimsel alanda başlayan süreç Aydınlanma ile mucize alanına taşınmış olmaktadır.

2.2. Din Alanında Aydınlanma: Hobbes, Hume ve Spinoza'da Mucize Eleştirileri

2.2.1. Thomas Hobbes: "Mucizeler ve Onların Faydaları Üzerine"[3]

Bacon, insan aklının, mistisizmden ve her türlü önyargılardan arınarak doğaya dönmesi gerektiğini savunur. O, insan-doğa arasındaki ilişkinin deney ve gözleme dayandığı yeni bir bilim anlayışı kurar. Bacon'ın deneyi ve gözlemi temele alarak doğayı yorumlamaya çalışması özellikle İngiliz ve Fransız felsefe geleneğinde karşılığını bulan deneyciliğin gelişmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu düşünceden etkilenen ve deneyciliği geliştiren en önemli isimlerden biri "insan insanın kurdudur" sözüyle bilinen İngiliz filozof Thomas Hobbes'tur.

Aydınlanma Döneminde ana tema öncelikle akıl kavramıdır. Bu çalışmada ele alınan filozofların mucize eleştirilerinin dayanağında da akıl kavramı yer alır. Mucizenin olanaklı olmadığını savunan düşünürler aklın ne olduğunu açıklar, bu açıklamaya dayanarak da mucizenin olanaksızlığını gösterirler. Bu yaklaşım Hobbes için de geçerlidir. Bu çalışmada ele alınan düşünürlerin mucize eleştirileri incelenirken, aynı düşünürlerin akıl anlayışları da ortaya konmaktadır.

Hobbes, Aydınlanma döneminde mucize eleştirisi yapan filozoflardan biridir. Hobbes'a göre, "Bir mucize hayranlık uyandıran bir iştir. Mucizeler ile, Tanrı'nın hayranlık verici işleri kastedilir; bu nedenle de onlar, harikalar olarak da adlandırılır" (Hobbes, 2014:323). Hobbes'a göre, insan aklı, dinle ilgili herhangi bir şüpheye düştüğünde Kutsal Kitap'ta "işaretler" ve "belirtiler" diye adlandırılan mucizelere sarılır. Bu bakımdan, Hobbes'a göre, mucizenin anlamı insanın Tanrı ile ilgili "işaretleri" ya da "belirtileri" Kutsal Kitap'ta bulmasıdır. Bu işaret ve belirtiler; sıklıkla ortaya çıkmayan, doğal bir nedenle açıklanamayan, doğaüstü özelliklere sahip özelliklerdir. Dolayısıyla böyle bir şey insanda önce büyük bir şaşkınlığa ardından da büyük bir hayranlığa sebep olur (Hobbes, 2014:323-324).

Hobbes'a göre insanın bir olayı mucize olarak adlandırması, onun, karşılaştığı olayın doğal nedenlerinden haberdar olmamasından kaynaklanır. Özellikle, doğa hakkında bilginin yetersiz olduğu İlkçağlarda, insanlar nadir gördükleri ve bilgilerinin dışında meydana gelen doğa olayları karşısında önce hayrete düşer. Bu dönemde insanlar doğa olayını açıklayamadıkları için, onu doğaüstü güçlerin bir işareti ya da belirtisi sayar. Bunun sonucunda da o olay karşısında korku ile karışık bir hayranlık duygusuna kapılır. Hobbes'a göre bir şeyi mucize yapan ve hayranlık uyandıran şey, onun doğal nedenlerinin bilinmemesidir. Fakat insanın doğa üzerinde bilgisi arttıkça, daha önce mucize olarak adlandırdığı şey, ne kadar nadir meydana gelirse gelsin ya da benzeri daha önce ne kadar az olmuş olursa olsun o artık mucize değildir.

---

[3] *Hobbes, T. (2014). Leviathan (S. Lim, Çev.). İstanbul: YapıKredi*

Dünyada görülen ilk gökkuşağı bir mucize idi, çünkü ilkti; ve dolayısıyla garipti; ve gökte oturan Tanrı'dan, suların artık dünyayı mahvetmeyeceğini kullarına temin etmek için gönderilen bir işaret olarak anlaşıldı. Fakat günümüzde, gökkuşakları sık sık olduğu için, ne onların nedenlerini bilenler için ne de bilmeyenler için mucize değildirler (Hobbes, 2014:324).

Hobbes'un yukarıdaki alıntıda ifade ettiği gibi, insanın doğa olayları karşısında duyduğu hayret ve hayranlık, doğa hakkındaki bilginin yetersiz olmasından kaynaklanır. Ona göre, doğal nedenler hakkında bilgi sahibi olmayan insan "cahil"dir ve bu yüzden "batıl inançlar"a en fazla sahip olandır. Batıl inançlara sahip olan insanı şaşırtan ya da hayranlık duymasını sağlayan olaylar, doğanın nedenlerinin bilgisine sahip olan insan için ne şaşırtıcı ne de hayranlık uyandıran bir olaydır. Bu nedenle mucizeler herkes için aynı inandırıcılığa sahip değildir (Hobbes, 2014:324).

Hobbes'a göre, mucizelerin amacı, insanın üzerinde "itaat etme" duygusuna eğilimi arttırmaktır. "İnsanlar, onların Tanrı tarafından çağrıldığını, gönderildiğini ve istihdam edildiğini bilsinler ve onlara itaat etmeye yatkın olsunlar diye, Tanrı'nın habercileri, vekilleri ve peygamberlerine itibar sağlamak için yapılması, bir mucizenin doğasında vardır" (Hobbes, 2014:324). Dolayısıyla, mucize bir yandan Tanrı'nın elçisi peygamberlere itibar kazandırırken, diğer yandan insanların peygambere, temsilcilerine ve din adamlarına itaat etme eğilimini kazandırır.

Hobbes, mucizeyi, "Tanrı'nın seçilmiş insanlarına, kurtuluşları için olağanüstü bir kişinin görevlendirildiğini bildirmek için yaptığı iştir" diye tanımlar (Hobbes, 2014:326). Buna göre, Hobbes için mucize aslında peygamberlerin değil, bizzat Tanrı'nın işidir. Çünkü tanımdan da anlaşılabileceği üzere bir mucize doğrudan Tanrı'nın elinden çıkmış bir olaydır.

Peygamber ise Hobbes'a göre farklı anlamlara gelen bir sözcüktür. Peygamber, Tanrı'nın söylediklerini insana ileten sözcü, bazen tahmin edici veya olacak şeyleri önceden söyleyen biri, bazen de gelişigüzel konuşan insan anlamına gelir (Hobbes, 2014:312). Peygamber kelimesi daha sonraları bu anlamlarıyla kalmamış, Hıristiyan cemaatlerinde dua etme yetkisine sahip olanları, konuşma yapanları ve vaaz verenleri de kapsamıştır. Tıpkı ilahiler söyleyen ve şiirler okuyan Pagan şairlerinin peygamber olarak anılması gibi. Burada Hobbes, Aziz Paulus'tan örnek vererek, Paulus'un, peygamber kavramını sıklıkla "Tanrı'nın şanını şiirlerle kutlayan kişiler" olarak tanımladığını vurgular (Hobbes, 2014:314).

Hobbes, peygamber kelimesinin farklı anlamlarını ortaya koymuş olsa da en sık kullanılan anlamının "Tanrı tarafından kendisine söyleneni insanlara aktaran kimse" olduğunu söyler. Peygamber kelimesinin bu anlamından yola çıkan Hobbes, peygamberler ve onların mucizeleriyle ilgili olarak "Tanrı'nın peygamberle nasıl konuştuğu" meselesine odaklanır. Eski ve Yeni Ahit'te, Tanrı'nın peygamberleriyle konuştuğu her satırda yazılıdır fakat bu konuşmanın nasıl olduğu hiçbir şekilde yazılmamıştır. Yani Tanrı, peygamberleriyle konuşmuştur ama bu

konuşmanın nasıl olduğu açık değildir. Tanrı'nın peygamberleriyle nasıl konuştuğu Eski Ahit'te rüya ve bir rüyet (görünme) şeklinde anlatılmaya çalışılsa da, bu, Tanrı'nın peygamberlerle konuşmasının, "peygamberin uykusundayken yaşadığı hayallerle konuşması" anlamına geldiğini gösterir ve bunun hiçbir açıklayıcı tarafı yoktur.

Hobbes, Davut peygamberin (Mezmurlar 94.9) "gözü yaratan görmez mi, kulağı yaratan işitmez mi?" cevabından yola çıkarak bu sorunu anlamaya çalışır. Ona göre, eğer Tanrı'nın da bir insan gibi dili ve diğer organları varsa "insan vücudunun diğer kısımlarını da yaratmış olmasından hareketle, onları aynı bizim gibi kullandığı da iddia edilebilir; fakat bu o kadar uygunsuz olurdu ki, onları Tanrı'ya atfetmek dünyanın en büyük bir saygısızlığını teşkil ederdi" (Hobbes, 2014:315). Bu yüzden Hobbes, Davut'un vermiş olduğu cevabı da yeterli bulmaz ve Tanrı'nın yetki sahibi peygamberlere doğaüstü yoldan konuştuğunu kanıtlayan hiçbir şey bulamadığını yazar (Hobbes, 2014:318).

Hobbes'un peygamberlik ve mucizeleriyle ilgili bir diğer eleştirisi "kehanet" kavramıdır. Nitekim, peygamber kelimesinin bir diğer anlamı "tahmin edici ve olacak şeyleri önceden söyleyen kişi" olarak tanımlanmıştır. O, insanların, peygamberlik kavramıyla hareket ederek kehanette bulunup batıl inançlar oluşturmasını sahtekârlık olarak değerlendirir. Gelecekteki olayları tahmin ettiğini söyleyen kişi, kendi amaçları uğruna birkaç tesadüfî olaydan faydalanır ve söylediği şeyle şöhret kazanır. "Sıradan insanlar" da bu şöhretin peşinden koşar ve ardı arkası kesilmeyen bir batıl inançlar zinciri oluşur. Hâlbuki burada olan şey, birkaç tesadüfî olay sonrası, sahtekâr bir insanın, doğa olayları hakkında yeterince düşünmeyen, doğru akıl yürütme yetisinden yoksun "sıradan insanı" kandırmasından başka bir şey değildir. Gelecekteki olayların önceden tahmin edilmesi savı doğaüstü bir ilhamı işaret eder. Doğaüstü bir ilham ise hiçbir zaman bilim ya da felsefe değildir. Çünkü doğaüstü ilham akıl yürütme yoluyla elde edilemez. Hobbes'un bu düşünceleri daha sonraları benzer bir şekilde Hume'da da görülecektir. Hume, mucizeye şahit olanın "tanık"lığından yola çıkarak yaptığı eleştiride mucizeden söz eden kişileri, "sahtekârlar" ve "yalancılar" olarak tanımlayacaktır (Hume, 2015:148).

Hume'un mucizelerle ilgili söylediği "insanın doğasında bunlara [mucizelere] inanmaya eğilimi hep vardır" düşüncesinde olduğu gibi, Hobbes da "insanlar mucizelere kanmaya yatkındır" der (Hobbes, 2014:327). Hatta, çok daha sonraları Kant, insanın doğaüstü konulara eğilimini hiçbir zaman cevaplayamayacağı ama bunu sormaktan da vazgeçemeyeceği bir alan bağlamında "insanın yazgısı" olarak görecektir (Kant, 1993:17).

Hobbes insanın doğaüstü olaylara -mucizelere- eğilimli olmasını onların bilgisizliğine bağlar. Eğer insan, doğa ve onun nedenleri hakkında herhangi bir bilgiye sahip değilse yanılmaya ve mucizelere inanma eğilimi içindedir. Hobbes, bu durumun, gelenekten gelen bir yanılgı olduğunu düşünür ve ekler: "bütün batıl mucizeler efsanesi; ve Cehennem, Araf, şeytan çıkarma türünden fikirlerini savunmak için Roma Kilisesi âlimleri tarafından iddia olunan

görüntüler ve hortlaklar hikayeleri, ve Tanrı'nın yazılı olmayan kelamı dedikleri bütün o gelenekler, kocakarı masalından başka nedir ki?" (Hobbes, 2014:502). Hobbes'a göre doğru olmayan bu tarz hikâyelerle insanlar bir yanılgı içine düşürülmüştür. Doğal nedenler hakkında bilgisi olmayanlar kilise âlimleri tarafından anlatılan her şeye inanmışlardır. Çünkü ona göre, böyle şeylere inanma eğilimi en fazla olan kişiler fazla bilgisi olmayan kişilerdir. Bilgisizlik, eş deyişle cehalet, batıl inançların en temel nedenidir.

Hobbes'a göre, insan, doğa ve onun nedenleri hakkında kendisine aklı ölçüt alırsa bilgisizlikten kaynaklanan mucizeye inanma eğilimini de azaltır. Doğal süreçlere akıl ile bakıldığında, mucizeye yer kalmamaktadır. Çünkü akıl "düşünme yeteneği" olarak kabul edildiğinde, olup bitenler ya da din adına ileri sürülenler düşünme konusu yapılmakta, böylelikle de nedensiz-temelsiz olarak ileri sürülenlerin bilgisel değeri ortaya konmaktadır. Hobbes, aklı şöyle tanımlar: "akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimizin işaretlenmesi, düşüncelerimizi başkalarına gösterir ya da bildirirken ise ifade edilmesi diyorum" (Hobbes, 2014:43).

Dolayısıyla insan düşünürken, zihninde genel adlar yoluyla "işaretler" oluşturur ve zihnindeki işaretleri başkalarına anlatırken de "ifade eder." Zihinde "işaretler" oluşturma ve bunu "ifade etme" aklın, düşünme yeteneğini ortaya çıkaran iki ayrı özelliğidir. Yani akıl bir düşünme yeteneği olarak, zihinde, bir yanıyla "işaretler"e dayanırken, diğer yanıyla bunun dışa vurumu "ifade etmeler"e dayanır. Mucize, aklın bu sayma, toplama işlemlerinde bir boşluk olduğu, bir düşünme hatası yapıldığı anlamına gelecektir. Mucize böylelikle akıl-dışı alana yerleştirilmiş olur. Bu alan da aydınlanma düşüncesinde "ön yargı", "batıl inanç" ya da "hurafe" olarak adlandırılan alandır.

Bu durumda akıl, insana, bir durumdan hareket ederek başka bir durum hakkında sonuç çıkarma yetisi sağlar. Akıl sahibi her insan bir sonuçtan başka bir sonuca kendi akıl yürütmeleri sonucunda ulaşabilir. Bu da insanı diğer canlılardan üstün kılan bir özelliktir. Ama, Hobbes'a göre, insan kendi aklını kullanmak yerine kitaplardan edindiği bilgileri ya da üzerinde düşündüğü konu hakkında daha önce söylenmiş şeyleri kendine ilke edinirse, bu, onun akıl yetilerini kullanmadığı anlamına gelir. Aklını kendine kılavuz etmeyen insan ise hiçbir şeyi bilemez.

Aklın amacı akıl yürütmek, yani, bir sonuçtan başka bir sonuca çıkarım yapabilmektir. Ona göre akıl yürütme, "parçaların toplanmasından oluşan bir toplam veya bir toplamın başka bir toplamdan çıkarılmasından oluşan bir bakiye düşünmektir" (Hobbes, 2014:42). Başka bir deyişle, Hobbes için akıl, toplama-çıkarma yapan bir yetidir. Fakat kimi zaman akıl, doğru olmayan genel sonuçlara ulaşabilir. Buna Hobbes, "hata" der. Hata ise bir yanılma ve saçmalıktır.

Yanlışa düşmekten kaçınmak için, yapılması gerekeni ayırt eden bir yeti vardır. Buna Hobbes "doğru akıl" der. "Doğru akıl, bir konudaki anlaşmazlık durumunda başvurulacak kişinin bilgisel gücünü temsil eder" (Hobbes, 2014:43). Doğada olup biten her şeyin bir nedeni vardır. Doğa nedenselliğinin bilinmediği kimi durumlarda insanlar doğa olaylarını bir mucize gerçekleşmiş gibi yorumlar. Doğa nedenselliği içinde gerçekleşen bir olayın mucize olarak görülmesi, insan bilgisinin yetersiz olmasından kaynaklı yanlış akıl yürütmelerdir.

Hobbes, insanlarda saçmalık olarak adlandırdığı hataya düşmenin nedenlerini yedi maddede anlatsa da, ona göre temel neden, yöntemsizliktir. Yöntemsizliğin temel nedeni ise, düşünmeye başlarken, genel adların tek tek açıklanmamasıdır. Hobbes'un örneğinden yola çıkılacak olursa; "sanki bir, iki, üç gibi sayı sözcüklerinin değerini bilmeden hesap yapılabilmesi"nin mümkün olamayacağı gibi (Hobbes, 2014:45), akıl yürütme yapılırken adlar tanımlanmadığı için birbirleriyle karıştırılma ihtimalleri yüksek olacak ve bunun sonucunda da aralarında yanlış bağlantılar kurmak olası olacaktır. Dolayısıyla Hobbes'a göre, "insan zihinlerinin ışığı açık sözcüklerdir" (Hobbes, 2014:47).

İnsanın doğru akıl yürütme yapabilmesi için doğru ilkelere sahip olması gerekir. Doğru ilkelere sahip olma ve doğru akıl yürütmeyi sağlayan akıl, Hobbes'a göre ne doğuştan kazanılır ne de deneyimle elde edilir; akıl, çalışarak kazanılan bir yetidir. Doğru ilkelerle yapılacak akıl yürütmeyle aklı yanılsamalardan kurtaracak olan şey aklın çalışmasıyla kazanılan bir durumdur. Çünkü insanlar, doğuştan ya da deneyimle doğru bir akıl yürütmeye sahip olamamakla beraber akla eğilimi olan yaratıklardır. Yani insanlar doğa hakkında doğru ilkeler sahip olduklarında, doğa hakkında doğru akıl yürütebilirler. Eğer bir olay "mucize" olarak adlandırılıyorsa, orada doğru olmayan bir ilke ile düşünmeye çalışılmaktadır. Ele edilen sonuç da kaçınılmaz olarak yanlış olacaktır.

Hobbes'a göre akıl, "ilk olarak adların doğru kullanılmasıyla; ve ikinci olarak da adlar olan unsurlardan onların birbirlerine bağlanmasıyla oluşturulan beyanlara; ve oradan da bir beyanın başka beyanlara bağlanmasıyla olan tasımlara ilerlerken, ta ki eldeki konuyla ilgili adlar bütün sorunların bilgisine; yani BİLİM denilen şeye varıncaya kadar, iyi ve düzenli bir yöntemin benimsenmesiyle kazanılır" (Hobbes, 2014:46).

Dolayısıyla akıl açık, tanımlanabilir sözcüklerin doğru kullanılmasıyla adlara bağlanır, akıl yürütme yoluyla sonuçlara ulaşılır ve bu sonuçlardan başka sonuçlar çıkarılır. Hobbes'a göre, tüm akıl yürütme, sonunda bilime varıncaya kadar devam eder. Hobbes'a göre bilim, "sonuçların ve bir olgunun bir başka olguya bağımlılığının bilgisidir" (Hobbes, 2014:46). Böyle bir bilimin çıkış noktası akıl, son amacı ise "insanlığın yararı"dır. İnsanlığın yararı açısından bakıldığında, bağlantısız düşünme, bağnazlığa yol açmaktadır. Dolayısıyla bilginin olmadığı mucize alanında insanlığın yararına bir durum yoktur.

İnsan, kitapların ya da onları yazanların otoritesine dayanarak değil, kendi aklını kendine kılavuz edinerek hakikatin bilgisine ulaşır. Bu bilgiye ulaşmak ise dogmalara, mucizelere inanma yoluyla değil yanılmaz bir bilim olduğu sürece mümkündür. Hobbes'un bu düşüncesi, daha sonra Kant'ın kaleminde "sapere aude", "aklını kendin kullanmak cesaretine sahip ol" biçimini kazanacak ve aydınlanmanın sloganı olacaktır.

Hobbes'un aklı mucize kavramı ile ilgili olarak bu biçimde kullanması onun siyaset felsefesi ile yakından ilişkilidir. Hobbes mucize eleştirisinde dayandığı akıl kavramını, yeni bir toplumsal sözleşme imzalamanın da temeli halline getirir. Böylece akıl, mucize üzerinden din eleştirisi yaparken negatif bir belirleyicidir, ama yeni bir toplumsal sözleşme kuramı inşa ederken de pozitif bir belirleyici olur.

Hobbes, aklın eylemlerle bağlantısına bakarak iki tür eylem olduğundan bahseder. Bu eylemlerden ilki doğumla başlayan ve insanın ölümüne kadar devam eden nefes almak, kan dolaşımı, nabız vb. gibi hayati hareketlerdir. Hayati hareket ona göre istençdışıdır. Yani eyleyenin istencine bağlı değildir, salt fiziksel ilkeler doğrultusunda mekanik bir şekilde gerçekleşir. Eylemlerden ikincisi gitmek, konuşmak gibi hayvansal-iradi hareketlerdir. Bu tür eylemler ise eyleyenin istencine bağlı olarak gerçekleşir. İstence bağlı eylemler gerçekleşmeden önce zihinde canlandırılır yani hayal edilirler (Hobbes, 2014:48-49).

Zihinde canlandırma işlemi -imgelem- neyin nasıl yapılacağıyla ilgili ön düşüncelerdir ve zayıf algıların üretildiği yetidir. Bu yeti istençli eylemelerin de içsel başlangıcıdır. Hobbes'a göre, akıl, eylem söz konusu olduğunda yalnızca arzuya ulaşma ve nefret edilenden kaçma konusunda bağlantı kurar. Hobbes, "insanlar bir şeyi arzu ettiklerinde o şeye SEVGİ besler, bir şeyden kaçındıklarında ise o şeyden nefret ederler" der (Hobbes, 2014:49). Bu durumda kişi tarafından istenen, arzu edilen şey "iyi", istenmeyen, arzu edilmeyen şey ise "kötü" olarak adlandırılır. Hobbes, doğada kendi başına genel bir "iyi" ve "kötü" kavramı yoktur diyerek ekler: "İyi, kötü ve değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısından kullanılır. Mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur" (Hobbes, 2014:50).

Hobbes, doğada kendi başına genel bir "iyi" ve "kötü" kavramının bulunmaması tespitini yaptıktan sonra, "iyi" ve "kötü" olanların belirlenmesinin yapılabilmesi için bir yargıç ya da devletin gerekliliğinden bahseder. Doğa bir norm olarak kendi başına iyi ve kötüyü vermediğine göre, ortak normlarda buluşacak bir yargıç ya da devlet olmazsa insanlararası anlaşmazlıklar da çözülemez.

Hobbes, iyinin ve kötünün belirleyicisi olarak gördüğü devletin ortaya çıkışını "insan insanın kurdudur" mottosuna dayanarak, insanlar arasındaki sürekli bir güvensizlik ve savaş halinin sonucu olarak görür. Hobbes'a göre, insanlar, akıl ve beden güçleri bakımından eşittir, biri diğerinden üstün değildir.

Bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü, bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür (Hobbes, 2014:99).

İnsanların akıl ve bedensel olarak birbirlerinden üstün olmamaları güvensizliğe, güvensizlik de "doğal bir şekilde" savaş haline neden olmaktadır. Hobbes'a göre, insanların doğasında savaşa sebep olacak üç temel etken vardır. Bunlar; rekabet, güvensizlik, şan ve şereftir. Rekabet, kazanç için; güvensizlik, güvenlik için; şan ve şeref, şöhret için mücadeleye sebep olur. Bu yüzden, devlet olmadıkça herkes herkese daima savaş halindedir (Hobbes, 2014:101). Onun devlet hakkında görüşlerini sergilerken her şeyden önce belirttiği şudur: Leviathan ya da devlet doğal insanın korunması için tasarlanmıştır. İnsanın insanla savaşını ortadan kaldıracak olan şey akıl yasasına dayanan sözleşme devletinin ortaya çıkmasıdır. Devletin birincil amacı, ona göre, savaş durumuna son vermek ve bireysel güvenliği sağlamaktır.

Mucize konusunda ölçüt olan "akıl" siyaset için de geçerlidir. İnsanın en doğal eğilimi kendini korumak ve olabildiğince mutlu olmaktır. İnsanları doğa durumunda belli kurallar etrafında tutacak, bireysel güvenliklerini sağlayacak, savaş durumuna son verecek ve devletin ortaya çıkışını sağlayacak olan sözleşme, akıldan kaynaklanan bir doğa yasasıyla mümkündür. Bu akıl yasası, "akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır" (Hobbes, 2014:103-104). Bu sözleşme, aynı zamanda, karşılığı doğada bulunmayan "iyi" ve "kötü"nün ölçütünün de çıkış noktasıdır.

Herkesin kendi aklıyla hareket ettiği ve kendini düşmanlarına karşı koruma içgüdüsüyle davrandığı bir toplumda herkes kendi aklını kullanacağından -doğal olarak- herkesin her şeye hakkı vardır. Herkesin her şeye hakkı olduğu bir durumda ise hayatta kalma güvencesi ortadan kalkar. O yüzden insan, aklın yasalarına bağlı kalarak barışı aramalı ve ortaya çıkarmalıdır. Bu da akıl yasasından kaynaklanan bir sözleşmeyle mümkün olur. Bu sözleşmeyle insan, sürekli savaş durumundan çıkar ve barışa yönelir. Hobbes sözleşme devletini "senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum" diye özetler (Hobbes, 2014:136). Böylece herkes herkesle bir sözleşme yapmış olur. Kişilerin haklarını devrettiği bu kişi sözleşmeyle herkesin birleştiği tek ve aynı kişi olur.

İnsanları savaş durumundan çıkaran ve sözleşmeye götüren doğa yasası akılla bulunan bir yasadır. "Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir" (Hobbes, 2014:103). Dolayısıyla, Hobbes'un bakış açısından, akıl, siyasette barışı sağlayan unsurdur. Eğer böyle olmasaydı herkes dilediğini yapma hakkını kendinde bulundururdu. Bu da sonu gelmez

bir savaş durumuna sebep olurdu. İnsanlar doğa yasası ya da akıl yasası aracılığıyla haklarını bırakmalı ve kendi ne kadar özgürse başkalarına da aynı özgürlüğü tanımalıdır. Hobbes, bu düşünceleriyle, sözleşmeci devlet anlayışını akla dayandıran ilk kişidir.

Hobbes mucize ve akıl hakkındaki düşüncelerine bakıldığında şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: İlk kez Bacon'ın güçlü bir şekilde dile getirmeye çalıştığı, gerek insanlararası ilişkilerde gerekse de siyasal ve toplumsal yaşamda din dışı belirleyici ilke geliştirme gerekliliği vardır. Bacon bu konudaki düşüncelerini siyasal alana taşımamıştır. Oysa Hobbes adını doğrudan koyarak "akıl" adını verdiği bu belirleyici ilkeyi hem bilim hem de siyasal-toplumsal yaşamın temel-kurucu ilkesi olarak ifade eder. Akıl siyasal yaşamın kurucusudur. İnsanlararası siyasal ilişki kurmanın temelini akıl oluşturur. Toplumsal yaşam bir savaş halinden çıkmayı olanaklı kılan akıl sayesinde olanaklıdır. Ama savaş dışı bir toplumsal yaşam kurmak aklın unutulmasına, toplumsal yaşamın akıl dışı ilkelerle yürütülmesine varmıştır. Bu nedenle Hobbes aklı mucize eleştirisinin temeli olarak yeniden konumlandırır. Bu konumlandırma din dışı ilkelerle toplumsal yaşamın düzenlenmesi talebidir. Böylece mucize eleştirisi yalnızca bir teolojik tartışma olmaktan öteye geçer. Mucize denilen ve toplumsal yaşamın dinsel ilkelerle yürütülmesini sağlayan bakış açısında karşı bir tutumdur bu. Toplumsal yaşamın düzenleyici ilkelerini din dışı alana taşıyabilmek için, dinsel bakış açısının yanlışlığını göstermek gerekir. Hobbes da bunu gerçekleştirmektedir.

2.2.2. David Hume ve Mucize Eleştirisi

İngiliz aydınlanmasının önde gelen isimlerinden David Hume, Din Üstüne ve İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma adlı eserleriyle Vatikan'ın yasaklı kitaplar listesinde (Index Librorum Prohibitorum) yer almıştır. Hume'un bu listede yer almasının önemli bir nedeni onun mucizeler hakkındaki düşünceleridir. Hume mucizeler hakkındaki düşünceleriyle kendisinden sonraki düşünürler (örneğin Paine) üzerinde etkili olmuştur.

David Hume, Bacon'dan itibaren süregelmiş olan deneyci yaklaşımın en önemli temsilcilerindendir. Özellikle nedensellik ilkesine getirdiği eleştiri kendinden sonraki felsefeyi oldukça etkilemiştir. Nedensellik eleştirisi ve deneyciliği, aynı zamanda, onun mucize eleştirisinin temelini oluşturur. Bu yüzden Hume'un mucize eleştirisini ele almadan önce onun deneyci yaklaşımını incelemek yerinde olacaktır. David Hume'un mucize eleştirisinin dayanakları aslında onun neden-etki bağlantısı hakkındaki düşünceleriyle başlamaktadır. Hume mucizeler hakkındaki düşüncelerinde son derece tutarlı bir deneyci olarak akıl yürütür. Deneyci tutumu din hakkındaki çalışmalarında da etkilidir (Hume 2016).

2.2.2.1. Hume ve Deneyciliğin Dilemması

Ona göre "insan akıl yürütme yetisi olan bir varlıktır" (Hume, 2015:10). Hume iki önemli eseri "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme" (Hume 2009) ve "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma" da (Hume, 2015) insanın ayırıcı özelliği olan aklın ne olduğunu ortaya koymaya çalışır. O aklı bilgi sorunsalı çerçevesinde ele alır. O, aklın doğal yapısını inceler ve aklın neleri bilmeye gücünün yettiğini ortaya koymayı amaçlar. Hume, böylelikle, aklın doğasının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi yoluyla, insanın kavrayışının hangi sınırlara uzanabildiğini göstermeyi amaçlar, bu yolla da insanın mucizeler ve batıl inançlara inanma eğilimini ortadan kaldırmayı hedefler. Ona göre, insanın batıl inançlara ve mucizelere inanma eğilimi akla dayanarak ortadan kalkabilir.

Hume, insan zihninin bütün içeriğini "izlenimler" ve "tasarımlar" [idealar] olmak üzere ikiye ayırır. İzlenimler, duyular yoluyla aldığımız canlı ve açık olan algılardır. İdealar ise izlenimlerin yani duyular yoluyla almış olduğumuz algıların zihindeki silik halleridir. Hume, izlenim için, "zihnimize büyük ve güçlü bir şiddetle giren algılar", idealara da "bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeleri" der (Hume, 2009:17). Böylelikle Hume insan zihnindeki her türlü düşüncenin kaynağına "deneyim"i (tecrübe-experience) yerleştirir. O, bütün bilginin oluşmasında duyumun -deneyin-, düşünceye -idealara- önceliğini şu cümlelerle vurgular: "Şiirin tüm renkleri, ne kadar görkemli olurlarsa olsunlar, doğal nesnelerin betimlemesini, gerçek bir manzaranın yerine geçecek biçimde hiçbir zaman boyayamaz. En canlı düşünce, en cansız duyuma göre yine de altta yer alır" (Hume, 2015:21).

İdealar, duyu verileri ve deneyimle oluşan herhangi bir izlenimin zihne girmesiyle oluşur. İzlenimlerin -duyu ve algıların- zihindeki karşılığı idealardır. Dolayısıyla zihinde bir ideanın oluşması öncelikli olarak izlenime -duyu ve algılara- dayanmaktadır. Hume, bu düşüncesini İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme adlı eserinde şöyle örneklendirmektedir: "Bir izlenim öncelikle duyulara çarpar ve sıcağı soğuğu, susuzluğu açlığı, bir çeşit zevki ya da acıyı algılamamızı sağlar. Zihin bu izlenimlerin, izlenimler kaybolduktan sonra zihinde kalan ve bizim tasarım[idea] diye adlandıracağımız bir suretini çıkarır" (Hume, 2009:21). Hume'a göre zihin, daha sonra başka idealar ve izlenimlerle bağ kurarak yeni idealar ve izlenimler elde eder. Deney böylesi bütün akıl yürütmelerin temelidir.

Ona göre, akıl yürütme yetisi, bağlantı ilkeleriyle zihindeki ideaları birbirine bağlama etkinliğini gerçekleştirir. İnsan zihni idealar (tasarımlar) ve izlenimler arasında bağlantı kurarken üç evrensel ilkeden yola çıkar. Bunlar: "Benzerlik, zamanda ya da mekanda yakınlık ve neden ya da sonuç"tur (Hume, 2015:28). Hume'a göre, "zihin yetileri her bir bireyde aynıdır" (Hume, 2015:102). Bu yüzden, Hume, farklı ideaları birbirine bağlayan,"evrensel" kabul edilen bu ilkelerin dikkatlice incelenmesi gerektiğini vurgular.

İnsanı akıl yürütme yetisi olan bir varlık olarak tanımlayan Hume'a göre insan bu yetiyi iki şekilde kullanır. Bunların ilki, geometri, matematik gibi doğada karşılığı olmayan salt düşünceye dayalı akıl yürütmelerdir. Bunları Hume "idea ilişkileri" olarak ele alır. İkincisi ise deneysel kaynaklardan oluşan olgulara dayalı akıl yürütmelerdir. Dolayısıyla Hume'a göre, zihnin kendisine konu edindiği iki alan "idea ilişkileri" ve "olgu sorunları"dır.

Hume, olgular arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, aklın çıkarımlarını doğrudan deneye dayanarak yaptığını söyler. Ona göre, insan aklının yapabileceği, "doğal fenomenleri meydana getiren ilkeleri daha yalın bir hale getirmek ve analoji, tecrübe, gözlem yoluyla akıl yürüterek birçok belirli etkiyi birkaç genel nedene indirgemektir" (Hume, 1976:27). Bu bağlamda akıl, olguları gözlemler, olgular arasındaki birçok ilişkiyi neden-etki ilkesiyle açıklar. Hume,"olguyla ilgili tüm akıl yürütmelerin neden sonuç ilişkisi üzerine" kurulduğunu, "nedenler ve sonuçların akıl yürütme yetisiyle değil, deneyimle ortaya çıkarılabildiği"ni söyler (Hume, 2015:40-42).

Dolayısıyla, akıl, bir olguyla başka bir olgu arasında bağlantı kurar ve akıl yürütme bu bağlantıyı neden sonuç ilişkisi içinde düşünür. Neden sonuç ilişkisi ona göre salt düşünceye dayalı yani a priori değil, aksine deneyden türeyen bir ilişkidir. Çünkü nesnelerin birbiri arasındaki bağlantıyı veren deneydir. Ancak tam da bu noktada önemli bir sorun gizlidir. Çünkü bir A olayı ile bir B olayı arasındaki bağlantıyı dile getirmeye yarayan temel kavram olan "neden-etki bağlantısı" kavramı deneyden gelen bir kavram değildir. Hiçbir deneyde, bize algıladığımız şeylerin içerisinde bu ideanın (tasarımın) karşılığı olabilecek bir izlenim gösterilemez. Belirli bir A olayını izleyen bir B olayını algılarız ama A'nın B'nin nedeni olduğunu algılamayız. Oysa, Hume'un temel kabulü insan zihnindeki her kavramın-tasarımın karşılığı olan bir izlenim bulunduğudur. İşte burada Hume'un felsefe tarihinin yönünü değiştiren düşüncesi yatar: Neden etki bağlantısı ideasının kaynağı deney değildir, insan zihnini yarattığı sahte bir izlenime dayalı "alışkanlık"tır. Eş deyişle insanın anlama yetisi hep aynı olayları başka aynı olayların izlemesinden hareketle sahte bir izlenim ve sahte bir idea yaratarak şeyler arasındaki ilişkiyi kavranılır kılmayı başarmıştır.

> Nedensel muhakeme yapmak bizim huyumuzdur; ancak bize görünen şeylerdeki tutarlılık yerine, nedensel muhakemenin doğruyu üreteceğinin garantisi yoktur ve hiçbir şey bu görünüşlerin hep aynı sırayla olacağını garantilemez. Güneşin bugüne kadar milyonlarca kez doğmuş olması onun yarın da doğacağının garantisi değildir (Qutram, 2007: 125).

Hume için akıl yürütme, deneyden yardım almaksızın olgularla ilgili tam ve gerçek bir sonuca ulaşamaz. Öyle ki Hume'a göre olgu sorunları hakkında deneye başvurmadan yapılan tüm çıkarımlar rastlantısaldır. O, deney konusu olan nesneler hakkında deneye başvurmadan yapılan çıkarımların rastlantısal olması gibi neden ve sonuç arasında görülen bağın da rastlantısal olduğunu söyler. Olaylar arasındaki bağları neden sonuç ilişkisi içinde

kavramamızın tek nedeni ona göre alışkanlıklarımızdır. Suyun 100 santigrat derece ısıya ulaştığında kaynadığı bilgisi, suyun 100 santigrat dereceye her gelişinde onu deneyimlemiş olmamızla açıklanır. Ama bu deneyimi olanaklı kılan kavram (neden-etki kavramı) deneyden gelmemektedir.

Dolayısıyla Hume neden-etki ilişkisi bağlamında bizi olayları bağlantı yapmaya götüren şeyin birbirini takip eden benzer deneyimler olduğunu söyler. O, şeyler arasında bir bağlantının zorunlu bir bağlantı olduğundan kuşku duymaz, onun kuşku duyduğu bu bağlantıyı dile getirmeye yarayan temel kavram olan neden etki-ideasının kaynağıdır.

Hume nedenselliği bu şekilde eleştirirken aklın anlamını da kendine özgü bir şekilde ortaya koyar. Akıl, "doğal etkisi doğruluk olan bir tür neden olarak ruhlarımızda harika ve anlaşılmaz içgüdüden başka bir şey değildir" (Hume, 2009:128-129).

Hume, nedensellik eleştirisinden yola çıkarak, "karanlık göz için olduğu gibi us için de acı vericidir; ancak karanlıktan ışık çıkarmak, ne emek harcanırsa harcansın, hoş ve sevindirici olsa gerek" diyerek (Hume, 2015:13) aydınlanmış insanın doğru akıl yürütmeye sahip, mucize ve benzeri gibi doğaüstü hiçbir şeyin olmayacağının bilincine varan insan olduğunu vurgular.

Böyle bir insan, deneyime ve deneyime bağlı olarak edinilen alışkanlığa dayanarak akıl yürütmelerde bulunduğundan, dinle ilgili temellerin akılla savunulması artık Hume için mümkün değildir. Neden-sonuç ilişkisi bağlamında düşünülürse dinler, yaşamın olayları karşısında duyulan "korku" ve insanın bitmek bilmeyen "umut" duygusundan ortaya çıkar. Ona göre insanı dinsel inanca götüren akıl değil, korku ve umut gibi iki temel duygudur (Hume, 2016:21). Hume, "Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil" diyerek dinlerin dayanağında aklı değil, inancı görür (Hume, 1976:107).

2.2.2.2. Hume ve Mucize Eleştirisi

Hume çağının bütün düşünürleri gibi, insan zihinin-anlama yetisinin- neliğini sorguladıktan sonra, buradan elde ettiği bilgileri mucize sorununa uygular. Hume'un eleştirisi, daha çok, bir duyumcu/deneyci olarak mucizeyi görenin tanıklığından yola çıkarak yapılmaktadır. Hume "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma" adlı eserinin "Mucizeler" başlıklı bölümüne "gerçek mevcudiyet"i (Real Presence[4]) ele alarak başlar (Hume, 2015:135). Havariler, İsa'nın kutsal görevinin gözle görülür bir şekilde ortaya konduğu mucizelere tanık olmuştur. Daha sonra kutsal kitap ve gelenek bu tanıklığı ve mucizeleri aktarmıştır.

[4] *"Real Presence" İncil'de Matta 16:14-18; Luka 24:36-49; Yuhanna 20:19-23; Habercilerin İşleri 1:6-8 bölümlerinde anlatılan, İsa'nın öldükten sonra dirilip ete kemiğe bürünmüş bir halde havarilerine görünmesi hadisesidir.*

Hume, hemen burada "Hristiyanlığın doğruluğu mu" yoksa "duyuların doğruluğu mu" daha makbuldür diye sorar ve duyuların doğruluğunun, kutsal kitapta, havarilerin tanıklığı üzerinden anlatılmış bir olayın doğruluğundan daha güçlü olduğunu savunur. Bunun aksini savunmak Hume'a göre, akıl yürütme ilkelerine tamamen aykırıdır. Bir başkasının tanıklığıyla gelen bilgi yerine duyunun bilgisini her zaman daha güvenilir bulur (Hume, 2015:135).

Duyularımızın doğruluğu ile ilgili kanıt Hume için kesin kanıttır. Eğer duyuların kanıtlamasından yola çıkılırsa, bu, "en köklü yobazlığı" ve "boş inancı" da yok eder (Hume, 1976:89). Hume duyuların doğruluğuyla ilgili kanıtları en güvenilir kanıt olarak görse de duyuların, bunun sonucunda ortaya çıkan deneyimin bizi zaman zaman yanıltabileceğini de düşünür.

Onun mucize ve din eleştirisinin odak noktasında, dini uygulamalardaki boş inançlar ve bağnazlık yer alır. Hume'un, din ve dinsel inanışları sistematik ve eleştirel bir biçimde ele aldığı "Din Üstüne" (Hume, 2016) adlı kitabı, "dinin doğal tarihi"nin bir incelemesidir. Kitaba giriş yazan Root'a göre Hume, "uygulanan dinin hem akla aykırı hem de yoz olduğunun kanıtlarını bulmuştur" (Hume, 2016:16). Ona göre "tektanrıcılık" da dahil bütün inanışlar "çoktanrıcılık"tan türemiştir. Çoktanrıcılık insanlığın en eski dinidir.

Hume'un bu kitabında oluşturduğu bakış açısı, Hıristiyanlığın kutsiyetini kabul ederek işe başlayan bir bakış açısı değildir. Hume, bilimsel-felsefi-antropolojik bir araştırma nesnesi olarak "Din Üstüne" konuşmaktadır. Hume "çoktanrıcılık ya da putapatarlık, herhalde insanlığın ilk ve en eski diniydi" (Hume 2016:38) önermesini dile getirdiğinde Hıristiyanlığın bir dizi temel kabulünü de reddetmiş olur. İnsanın inanç sistemleri açısından çoktanrılılıktan tek tanrılığa evrilme düşüncesi, yaratıcı tek tanrı kabulünün dışlanması anlamına gelir. Dolayısıyla Hristiyanlık ya da diğer tek tanrılı dinler de sosyal evrimin bir sonucudur. Üstelik bu dinler bir son nokta değildir. Bu kabul, gelecek bin yıllar içerisinde başka inanç biçimlerinin de ortaya çıkabileceği anlamına gelir. Hume, inancın temelinin "umut" ve "korku" olduğunu söylediğinde ise (Hume 2016:44) aslında inanç ve vahiy hatta peygamberlik arasındaki ilişkiye zarar vermektedir. Belki de bu yüzden, Hume, Hıristiyanlığı bir derece de olsa korumak amacıyla, Hıristiyanlık inancının akla değil de inanca dayandığını söylemektedir.

Hume için sorulması gereken soru, bir dinin ne kadar akla uygun olup olmadığıdır. Bu bağlamda Hume'un "Din Üstüne" adlı kitabının giriş cümlesi şöyledir: "Dinle ilişkili her soruşturma son derece önemli olmakla birlikte, üstünde durmamız gereken özellikle iki soru vardır: Dinin akıldaki temeli ve insanın doğal yapısındaki kökeni" (Hume, 2016:37). Ona göre üstün bir varlığa inanma hemen her çağda var olmuştur. Bununla birlikte Hume'a göre, bu inanış çok yaygın da olsa, ulusların hatta kişilerin Tanrı fikri tekbiçimli değildir. Hume, "gezginlere ve tarihçilere inanmak gerekirse, hiçbir din duygusu olmayan kimi uluslar bulunmuştur ve bırakın ulusu, herhangi iki insan bile, hiçbir zaman tam aynı duyguları

paylaşmakta anlaşamamışlardır" diyerek inancı doğuran ilkelerin, özgün bir içgüdüden ya da doğanın birincil bir izinden gelmediğini vurgular (Hume, 2016:38).

Bağnazlık ve boş inançların eşlik ettiği bir dini inanış, Hume'a göre, insanlar arasında hoşgörüsüzlüğe neden olur. Hatta, Hume'a göre, hoşgörü açısından çoktanrıcılık tektanrıcılıktan daha ileri düzeydedir. O, Tanrı'nın birliğine inanan hemen bütün dinlerin hoşgörüsüz olduğunu, bunun yanında eski toplumlarda putatapıcıların ya da çoktanrıcıların kendi inançlarına sahip olmayanları dışlamadıkları ve farklı inanışlara saygı gösterdikleri için daha hoşgörülü olduklarını ifade eder (Hume, 2016:73). Ona göre, tektanrıcılık ne kadar akla uygun olursa olsun uygulamada yine bağnazlığa ve boş inançlara dayanır. Hume'un kitabında özellikle "hoşgörüyü" ön plana çıkartması ve pagan dinlerinin bu bakımdan üstün tutması, çağının yaygın bir düşüncesini, -hoşgörünün toplumsal yaşamın temeli olması gerektiği düşüncesini-temellendirir. Hume'un bu düşüncesi daha sonraları Locke'un "Mucize Üzerine Bir Söylev" adlı yazısında konu olacak ve Locke da pagan dinlerinde herkesin ibadetlerinde özgür olduğunu, kimsenin kimseye ibadetini kabul ettirmek zorunda olmadığını vurgulayacaktır.

Hume, Hıristiyan inancının önemli bir parçası olan mucizenin varlığını doğa yasalarının çiğnenmesi olarak görür. "Bir mucize doğa yasalarının çiğnenmesidir ve doğa yasalarını sağlam ve değiştirilemez bir deneyim temellendirdiği için, bir mucizeye karşı çıkan bir tanıtlama, olgunun yapısından ötürü, deneyden yola çıkarak yapılan kanıtlama için düşünülebilecek en sağlam kanıtlama kadar sağlamdır" (Hume, 2015:141). Dolayısıyla Hume'a göre, duyu verileri ve deneyim doğa yasalarının değişmez ve zorunlu olduğu düşüncesinin temelidir. Ona göre deneyle ulaşılan kanıtlama, mucizenin kanıtlamasını ortadan kaldırır. Bir şey doğanın içinde zaten olup biten bir durumsa, bu mucize değildir.

Dinlerde anlatılan ve gelenek yoluyla aktarılan mucizeler bir tanıklığın sonucu ortaya çıkmıştır. Ama tanıklık, bize hiçbir zaman mucizeyle ilgili güvenilir bir temellendirme vermez. Hume'a göre insanın tanıklığı, ancak onun kendi duyularına, deneyimlerine ve bu duyu ile deneyimlerinden çıkarmış olduğu akıl yürütmelere dayanırsa güvenilirdir. Deneyimlerden çıkardığımız güvenilir akıl yürütme ise nesnelerin ve olayların art arda gelişi konusundaki alışkanlıkla ilgilidir. Nesnelerin sürekli ya da değişken bir yapıda birlikte görünmeleri bize deneyimi verir. Hume'a göre nesnelerin birlikte görünmeleri eğer sürekliyse kanıtlama, değişkense olasılıktır. Bütün yargılarda en son kararı veren deney ve gözlemdir (Hume, 2015:138).

Hume, olgular arası ilişkilerin, akıl yürütme yoluyla temel bir ilkeden yola çıktığını savunur. Bu ilke, insan için olgular arasında ilişki kurarken akıl yürütmelerindeki en temel ilkedir. Hume'un deyişiyle; "hiç deneyimlemediğimiz nesneler, deneyimlediklerimize benzer; en alışılmış olduğunu gördüğümüz şey, her zaman en olası olandır; kanıtlamalar arasında bir karşıtlık olduğunda, geçmişteki daha çok sayıda gözleme dayalı olanları yeğlemek gerekir"

(Hume, 2015:144). Dolayısıyla Hume'a göre insan, olgular arası ilişkileri anlamak için akıl yürütmelerde bulunurken, doğada gözlemleyebildiğimiz ve deneyimlediğimiz bu ilişkilerin, birbirini takip etmesi sonucunda oluşan alışkanlığın belirleyici olduğunu düşünür. Akıl, buna dayanarak alışılmışın dışında olan ve inanılmazmış gibi görünen bir olguyu tamamen reddeder.

Hume, doğaüstü olaylara ve mucizelere olan inancın bir toplumdaki yerinin o toplumun bilgisizliğiyle orantılı olduğunu savunur. Eğer bir toplum "bilgisiz" ve "barbar"sa orada doğaüstü olaylara ve mucizelere inanma daha çoktur. "Barbar" ve "bilgisiz" olmayan bir toplumda ise olağanüstü olaylara ve mucizelere inanç söz konusuysa bu, o toplumda inancın "barbar" ve "bilgisiz atalar"dan kaldığının göstergesidir. Hume'a göre "bilginin hâkim olmaya başladığı" Aydınlanma Çağı'na ilerlediğimiz oranda mucize ve doğaüstü olaylara olan inanç toplumlarda azalmaya başlar (Hume, 2015:147). Hume, insan bilgisinin doğayı anlamada yetersiz olduğu ilkçağlara bakıldığında, bu dönemde gerçekleşmiş olan doğa olaylarının, savaş ve salgın hastalık gibi durumların insanlar tarafından doğaüstü güçlerle açıklandığına dikkat çeker. Çünkü, ona göre, insanın doğasında olağanüstü olaylara inanma gibi bir eğilim hep vardır. İnsan ilkçağlarda doğayı anlama konusunda bilgiden yoksun olduğu için mucizelere ve doğaüstü olaylara inanmaya daha eğilimlidir. Bilgi eksikliğinden dolayı doğaüstü güçlere ve mucizelere dayanarak açıklamalarda bulunur. Ancak insanın bilgisi arttıkça, çevresinde meydana gelen olayları deney ve gözlemi kullanarak açıklar ve akıl yürütme yoluyla anlamaya çalışır. Böylece olağanüstü olaylar ve mucizelerle açıklamaya artık gereksinim duymamaya başlar. Güvenilir bir bilginin edinilmesinde deneyim ve gözlemin ağırlık kazanmasıyla her ne kadar mucize ve doğaüstü olaylara inanç azalsa da, Hume'a göre, insanın doğasında bunlara inanmaya eğilimi hep vardır. [5]

Hume, bilgisizliğin hakim olduğu toplumlarda mucizeden söz eden kişileri, "sahtekarlar" ve "yalancılar" olarak tanımlar (Hume, 2015:148). Bu "sahtekâr" ve "yalancılar" bilgisiz her toplumda çağlar boyunca her zaman var olmuştur. Ona göre bilgisiz bir toplumda etkili olan sahtekâr, en yüksek seviyeden en sıradan olana kadar bütün toplumu, insan doğasındaki "olağanüstüye inanma eğilimi"nden dolayı çok kolay bir şekilde ikna edebilir. Hatta bu konuda Hume, "ilk başlatıldığı yerde herkesin yalanladığı bir öyküye, bin mil uzakta kesin gözüyle bakılacaktır" diyerek, başlangıçta doğduğu yerde, aslında, inanılmayacak olağanüstü bir olayın, onu yayan kişiler tarafından, uygun bir toplum bulduğunda serpilip geliştirildiğini ifade eder (Hume, 2015:149).

Hume'a göre tarih boyunca uydurulmuş ve sonradan da birer yalan ya da "sahtekârlık" olduğu ortaya çıkmış çok sayıda mucize anlatısı vardır. Mucize anlatıları, boş inanca aç olan ve

[5] *Hume'un bu bağlamdaki düşünceleri ile Kant'ın alıntısını verdiğimiz düşünceleri arasındaki yakınlık dikkat çekicidir: "İNSAN usu bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar" (Kant, 1993:17).*

şaşkınlıklarının desteklenmesini bekleyen her sıradan insan için sorgulanmaksızın kabul edilmiştir. Hâlbuki "bilge insan" mucize anlatıları karşısında sorgulayıcıdır ve olayları ya da nesneleri anlamada deney ve gözlemi tek kılavuz olarak kullanır (Hume, 1976:89). Böyle bir bakış açısıyla, Hume'a göre, doğada olup biten olaylar, doğal ilkelere dayanarak açıklanmış olur ve doğanın yasalarını da mucize ya da olağanüstü gibi anlatılarla çiğnenmemiş olur.

Mucizeler konusundaki tanıklık, Hume'a göre, bize hiçbir zaman anlatılan olayın gerçekliğini vermez. Eğer bir konuda bir kişinin tanıklığına güvenilecekse bu, yalnızca, deneyimdeki tanıklıkla mümkün olabilir. İnsanın tanıklığı yalnızca deneyime dayanıyorsa tanıklık güvenilirdir. Aynı şekilde doğa yasalarının güvenilir yasa olmasını sağlayan da deneyimdir.

Hume için, en mucizevi ve olağanüstü olaylar, "dolandırıcılığın" ve "aptallığın" bir araya gelmesiyle oluşur. Mucizeyi uyduran sahtekâr bundan az ya da çok fayda görmeyi amaçlamış ve bunu elde edebilmek için de inandırabileceği "aptallar" bulmuştur. Gelenek sayesinde de mucize ve doğaüstü olaylar sürekli olarak tanıkların sahte şahitliğinde aktarılıp durmuştur (Hume, 2015:162).

Hume'a göre, mucizeler yüzünden doğanın yasalarının çiğnendiği düşüncesi ancak gözleme dayanarak engellenebilir. İnsan, gözlemlerinin içinde en olası olanı, yani akla en yatkın olanı seçmelidir. Mucizelerin ortaya çıktığı yer, dini inanç alanıdır. Gözleme dayanarak değil de dinsel mucizelere dayanarak hüküm vermek ise doğruluğun çiğnenmesidir. Dinler inanlara masalsı gerekçeler sunar. Dolayısıyla Eski Ahit'in ilk beş kitabı dahi, Tanrının sözü olarak değil, kitapların yazarları ve tarihçilerin ürünü olarak incelenmelidir. Çünkü burada anlatılanlar da barbar ve bilgisiz toplumların içinden çıkmıştır. Hume'a göre dinlerdeki herhangi bir mucizeye inanmak, anlama yetisinin tüm ilkelerini yıkmak ve deneyimin karşısına boş inancı koymak demektir (Hume, 2015:163-164).

Sonuç olarak Hume, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma adlı eserinin Mucizeler'i konu aldığı bölümünde, olağanüstü olan şeylerin güvenilirliğini azaltan şu dört şeyden bahseder:

1- Tarihin tümünde, yanılgıya düşmedikleri konusunda bize güven verecek türde kuşkuya yer bırakmayacak biçimde sağduyulu, eğitimli ve bilgili insanların bir mucizeye şahitlik ettiği görülmez (Hume, 2015:144).

2- Hiç deneyimlemediğimiz nesneler, deneyimlediklerimize benzer; en alışılmış olduğunu gördüğümüz şey, her zaman en olası olandır; kanıtlamalar arasında bir karşıtlık olduğunda, geçmişteki daha çok sayıda gözleme dayalı olanları yeğlemek gerekir (Hume, 2015:144).

3- Bütün doğaüstü ve mucizevi anlatıların daha çok bilgisiz ve barbar uluslar arasında yaygın olduğu görülür, ya da uygar halk bunlardan birini kabul etmişse, bu

halkın onları, bilgisiz ve barbar atalarından aldıkları görülecektir (Hume, 2015:146).

4- Olağanüstü şeyler konusunda, hatta uydurma olduğu açıkça ortaya çıkarılmayanlar konusunda bile, sonsuz sayıda görgü tanığı tarafından karşı çıkılmayan hiçbir tanıklık yoktur. Böylece mucize, tanıklığın saygınlığını yıkmakla kalmaz, tanıklık da kendi kendini yıkar (Hume, 2015:149-150).

Akıl, doğayı gözlemleyerek ve deneyimleyerek, herhangi bir nesnenin birlikte görülme sıklığına bağlı çıkarımlarda bulunur. Doğanın gözlemlenmesi ve deneyimler dışında sunulan hiçbir şey akıl için güvenilir bir kaynak değildir. Hume'a göre, insanlarda mucizelere inanmaya karşı bir eğilim yaratan şey "şaşma, hayret ve hayranlık duygusu"dur (Hume, 2014:144). Bu duygular insanın yargı gücünü ele geçirir ya da bu duygularla oluşan tutku ve hayal gücü sayesinde insanın yargı gücü bozulur. Doğanın gözlemlenmesinden ve deneyden çıkabilecek herhangi bir olgu, şaşma ve hayret duygusunun yarattığı tutkuyla mucizelerden çıkarılır. Dolayısıyla mucizeye inanan insan, anlatılan olayların kanıtlanmasına gerek duymaz, yargı gücünü bu olayları incelemek ve sorgulamak için kullanmaz.

Hume'un güvenilir bir kaynak olmamasına rağmen, insanın mucizelere ihtiyaç duymasının sebebini, mucizenin insan üzerinde "şaşma ve hayret duygusu"nu uyandırmasına bağlaması ve mucizeler anlatılırken etkili olan şeyin güzel konuşma olduğunu, güzel konuşmanın insanın anlama yetisini ele geçirdiğini ifade etmesi, onu, mucize eleştirisi yapan bir diğer filozof Spinoza'yla benzeştirir. Spinoza da Hume gibi düşünür ve mucizenin "sıradan insan"da, şiirsel bir anlatıma eşlik eden hayranlık duygusunu yarattığını ifade eder (Spinoza, 2016:128). Şiirsel bir anlatımla, mucize gibi sunulan doğa olaylarının artık insanların akıllarına değil hayal güçlerine hitap ettiğini belirtir. Hume ve Spinoza'nın mucize eleştirileri bu açılardan benzerlik gösterse de, Hume bir deneyci olarak mucizenin olanaksızlığını savunur. Buna karşılık Spinoza bir rasyonalist olarak, salt kavramdan -Tanrı kavramından- yola çıkarak mucizenin olanaksızlığını savunur. Bu bakımdan Spinoza, bu çalışmada ele alınan Bacon, Hobbes, Hume, Locke ve Paine ile net bir yöntemsel karşıtlık oluşturmaktadır. Aydınlanma çağının Descartes'tan başlayan ve bütün aydınlanmaya ulaşan, doğru düşünme "yöntem"i arayışı, biri rasyonalist, diğeri ise deneyci yaklaşım yolundan giderek, aynı sonuca varmaktadır.

2.2.3. Spinoza

2.2.3.1. Spinoza: Tanrı/Doğa Kavramı

Spinoza, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Amsterdam'da dünyaya gelir, Yahudi inanç ve görüşleri içinde sıkı bir dini eğitim alarak öğrenim görmeye başlar. Babasının haham olmasını

istediği Spinoza, Yahudi öğretileri ve dini bilgiler dışında Bacon, Hobbes ve Descartes okumaya başlar. Aynı zamanda dönemin bilimsel gelişmelerini izlemekten geri durmaz ve Bruno okur. Spinoza'nın Bacon'dan Hobbes'a ve Bruno'ya birçok filozof ve bilim insanını okuması onun doğa felsefesiyle tanışması anlamına gelmektedir. Bir taraftan büyük düşünürler aracılığıyla doğa felsefesiyle tanışan Spinoza, diğer taraftan özellikle Descartes'ın töz problemini ele alışı ve matematiği yöntem olarak kullanmasıyla kendi felsefesini de oluşturmaya başlar. Spinoza'nın mucize eleştirilerinin temelinde onun tanrı hakkındaki düşünceleri bulunmakla beraber, gençlik dönemi çalışmalarından birinin "İnsanın Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme" (Spinoza 2015) olduğu, bu bakımdan Descartes ile aynı sorunsala odaklandığı[6], bu odağın daha sonra neredeyse bütün Aydınlanmanın merkezi sorunsalı haline geldiği de unutulmamalıdır.

Descartes'ın felsefesini ve Spinoza üzerindeki etkisini anlatmak bu tezin sınırlarını aşacaktır. Ancak kısaca söylemek gerekirse, Descartes varlığın birbirine indirgenemez iki ayrı tözden, madde ve ruhtan oluştuğunu söyler. Bu görüşe göre madde yer kaplar, ruh ise düşünür. Bütün varlıkların kaynağı ve ilkesi bu iki tözdür. Tanrı sonsuz tözdür ve birbirine indirgenemeyen bu iki tözü yaratmıştır.

Spinoza, daha genç yaşlarda Descartes'ı iyi bir şekilde okumuş ve onun töz kavramına verdiği ikili anlamı kendi felsefesinde aşmaya çalışmıştır. Bunu Ethika'nın ilk bölümünde Tanrı konusunu ele alırken töz kavramını tanımlayarak yapar. Ona göre töz, "kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şey, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeydir" (Spinoza, 2011:33). Dolayısıyla Spinoza'ya göre, töz, var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, tanımlanmak için başka bir kavramı gerektirmeyen şeydir. Bir şeyi tanımlamaya çalıştığımızda, onu tanımlayan kavram sadece kendi kavramıdır. Spinoza'ya göre, tözün var olmak için herhangi bir şeye, tanımlanmak içinse başka bir kavrama ihtiyacının olmaması onun tek olduğunu gösterir. Töz, Descartes'ın bahsettiği gibi düşünme ve yer kaplama gibi iki ayrı şeyden oluşmaz. Yer kaplama ve düşünme sonsuz olan aynı tözün iki farklı yüzüdür.

Spinoza'nın, Ethika' da anlattığı Tanrı kavramını iyi bir şekilde anlayabilmek için onun Tanrı'yla ilgili ilk bölümde yapmış olduğu tanımlara (töz, sıfat ve modus kavramlarına) kısaca değinmek gereklidir. Daha önce bahsedildiği gibi Spinoza, ilkin, tözün var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmayan, tek ve sonsuz olduğunu tanımlayarak başlar. Töz tektir ama sonsuz sayıda niteleyeni vardır. O, bu niteleyenleri "attribute" -sıfat- olarak adlandırır. Sıfat, tözün özünü meydana getiren şeydir. Evrende var olan her şey, tek bir tözün -attribute aracılığıyla- farklı çeşitlilikte nitelenmiş halleridir. Spinoza'nın ifadesiyle sıfat; "aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladıkları"dır (Spinoza, 2011:33). Modus -tavır- ise tözün evrendeki çeşitli tarzlarıdır. Spinoza; "modus derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta

[6]*Descartes, R. Aklın Yönetimi için Kurallar (Descartes 1999).*

bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi" der (Spinoza, 2011:33). Evrene bakıldığında var olan ve sonlu olan her şey tözün çeşitleri yani moduslarıdır. Var olmaları töze bağlıdır.

Spinoza, bu tözün, sonsuz çeşitlilikte niteleyeni (sıfatı, ifadesi, dışa vurumu) olduğunu, oysa bu sıfat ya da ifadelerin tümünün aslen aynı tözün özüne işaret ettiğini, insan zihinlerinin ise bu sonsuz çeşitlilikteki sıfat ya da ifadelerden yalnızca ikisini, düşünce ve uzamı algılayabildiğini söyler" (Balanuye, 2012:23). Bundan dolayı, insan, tözü yalnız yer kaplama ve düşünme yoluyla bilebilir. Spinoza'nın bu bağlamda töz olarak işaret ettiği kavram, var olmak için başka hiçbir şeye gereksinim duymayan ve aynı tözün iki farklı ifade edilişi olan Tanrı ya da Doğa kavramıdır.

Böylelikle Spinoza, Descartes'ın düalist felsefesinin eleştirisinden hareketle ilk olarak tözün tek olduğunu söyler. Ardından Bacon ve Hobbes gibi deney ve gözlemi temele alan doğa felsefesi etkisi altında tözün doğanın kendisi olduğunu ifade eder. O, Tanrı'yı doğanın dışında bir yerde görmez. Bunu Ethika'nın birinci bölümü beşinci önermede şöyle dile getirir: "Evrende aynı doğaya ya da aynı sıfata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz" (Spinoza, 2011:39). İki ayrı töz olamayacağı için Tanrı doğadan ayrı bir töz değil doğanın kendisidir. Tanrı (eş deyişle Doğa) var olmak için başka hiçbir şeye gereksinim duymadığından tözdür ve tektir. Tanrı/Doğa kendine bağlı olarak ortaya çıkmış tüm tarzlarını, tavırlarını (moduslarını) önceler. Yani doğayı bir töz olarak ele alırsak (çünkü var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur) doğa, içinde bulundurduğu tüm sonlu şeylerin öncülüdür. Nitekim Spinoza, birinci önermede "töz, doğası gereği, hallerinden öncedir" der. Evrende bulunan her şey onun farklı farklı dile gelişleridir.

Spinoza'ya göre iki tür varlık vardır. Bunlar, "varlığı başka bir şeye bağlı olmayan" ve "varlığı başka bir şeye bağlı olan" diye ayrılır. Töz, tanımı gereği kendi başına var olduğu için, tözün nedeni başka bir yerde olamaz. Nedeni kendindedir. Altıncı önermede Spinoza; "tek olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez" der (Spinoza, 2011:41). Tözün var olmak için kendi nedenini kendinde taşıması, onun başka bir şey tarafından yaratılmadığını ve varlığının kendi doğasından kaynaklandığını göstermektedir. Hemen ardından Spinoza "bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar sıfatı vardır" diyerek (Spinoza, 2011:51) Tanrı/Doğa anlayışını açmaya başlar. Niteleyenler yani bir varlığın sıfatı ne kadar fazlaysa onu o kadar fazla biliriz. Çünkü bu, onun bilgisine ulaşabileceğimiz çeşitli ve çok fazla yol olduğu anlamına gelir. Bu da onun var olduğunun ve gerçek olduğunun göstergesidir.

Spinoza'ya göre evrende var olan her şeyin bir nedeni vardır. Var olan şeyin neden var olduğunun, eğer yoksa neden var olmadığının gerekçeleri vardır. Var olma nedeni ya varlığın kendi içindedir ya da dışındadır. Ona göre tözün nedeni kendi doğasından çıkar. Bu, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğunu gösterir. Spinoza, bu düşüncesini dokuzuncu önermede şöyle ifade

eder: "Tanrı, yani her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz zorunlu olarak vardır" (Spinoza, 2011:53).

Spinoza'nın geleneksel inanç biçimlerine ve insan biçimci Tanrı anlayışına eleştirisi açık bir şekilde on beşinci önermeden itibaren başlar. Spinoza, on beşinci önermede "var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz, kavranamaz" (Spinoza, 2011:65) diyerek Tanrı/Doğa anlayışını daha ayrıntılı çizgilerle ortaya koymaya başlar. Ona göre çoğu insan, Tanrı'nın bir insan gibi ruhu ve bedeni hatta duyguları olduğunu hayal eder. O yüzden bu insanlara göre, Tanrı kızar, cezalandırır, affeder ve ödüllendirir. Cezalandırıcı ve ödül verici Tanrı Spinoza'ya göre insan biçimci bir Tanrı anlayışının sonucudur ve sonlu niteliğin -insani özelliklerin- sonsuz töze -Tanrı'ya- atfedilmesidir. Bu onun kabul edemeyeceği bir Tanrı anlayışıdır. Aynı zamanda, bu insanlara göre, Tanrı maddi tözden arınmış sadece ruhsal bir tözdür ve sonlu olan maddi tözün yaratıcısı konumdadır.

Spinoza'nın böylesi bir inanç biçimine bir başka eleştirisi, maddi töz ve onun yaratılmış olduğuyla ilgilidir. Ona göre maddi töz yani doğa Tanrı'nın yarattığı bir şey değil, aksine Tanrı'nın bizatihi bir parçasıdır. Çünkü ona göre evrende tözlerden ve onların hallerinden başka bir şey yoktur. Spinoza'ya göre, "her şeyin Tanrı'da olması, sonsuz çeşitlilik içeren tüm varlık topluluğunun Tanrı'nın bir tarzı, tavrı, hali ya da etkisi olması anlamına gelir. Bir başka deyişle, bütün öncesiz-sonrasız ve sonsuz tarz oluş Tanrı'nın bizatihi varlığını oluşturur" (Balanuye, 2012:84). Tanrı sonsuz bir tözse, doğa da Tanrı'nın algılayabildiğimiz sonsuz hallerinden bir tanesidir. Spinoza, "her şey Tanrı'dadır ve meydana gelen her şey Tanrı'nın sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelir ve O'nun özünden zorunlu olarak çıkar" (Spinoza, 2011:77) derken Tanrı yasası olarak kuşkusuz doğa yasalarını kasteder. Doğa yasaları Tanrı'nın sonsuz yasalarından oluşur ve her şey doğa yasalarıyla belirlenmiş bu özden ortaya çıkar. Tanrı kendi aklıyla doğayı yaratmamıştır. Doğada var olan her şey, onun sonsuz doğasının sonsuz çeşitliliğidir. Bu yüzden doğada bulunan bütün varlıklar onun sonsuz doğasından sonsuz çeşitlilikte zorunlu olarak ortaya çıkmıştır, yaratılmamıştır.

Spinoza Tanrı'nın özü ile var oluşunun aynı şey olduğunu söyler (Spinoza, 2011:93). Spinoza'nın kullandığı kavramların tanımına tekrar dönersek bu şu anlama gelir: Bir şeyin özü onu niteleyen şey olarak düşündüklerimizdir. Dolayısıyla evrende Tanrı'yı niteleyen ne varsa Tanrı onunla aynı anlama gelir. Çünkü ona göre "doğada, Tanrı'da olanlar dışında hiçbir hal yoktur" (Spinoza, 2011:113).

Spinoza, Ethika'da temel olarak tek tanrılı dinlerin Tanrı anlayışlarına karşı çıkmış, bu dinlerin Tanrı'yı insan biçimci düşünmelerini, Tanrı'ya yaratıcı sıfatı vererek onu evreni aşan bir niteliğe bürümelerini ve Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak görülmesinden dolayı ona en mükemmel varlık sıfatının atfedilmesini eleştirmiştir. Ona göre, Tanrı'yı üstün-mükemmel olarak nitelemek, ona doğadan farklı bir doğa atfetmek anlamına gelir. Tanrı'nın mükemmelliği

onun evrendeki diğer varlıkları yaratması bağlamında üstün olmasından değil, evrendeki bütün varlıkların zorunlu olarak ondan çıkmasındandır. Çünkü Spinoza'ya göre "var olan her şey mutlaka şu ya da bu şekilde Tanrı'nın doğasını ya da özünü ifade eder" (Spinoza, 2011:131).

Geleneksel inanışlarda yer etmiş olan düşünceler, ona göre, insanlarda önyargılara neden olan batıl inanç biçimlerinin ve günah-sevap, iyi-kötü gibi bazı değer yargılarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. İyi-kötü, sevap-günah gibi kavramların doğada karşılığı yoktur. Sıradan insanın inancına göre "Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yaratmıştır" (Spinoza, 2011:133). Bu düşüncenin en tipik örneği evrende var olan her şeyi Tanrı'nın belli bir amaca göre yarattığı fikirdir. İnsanların böyle bir inancın doğru olduğuna inanmalarının nedeni, Spinoza'ya göre, insanın daha var olduğu günden beri arzularının farkında olmasıdır. Ona göre insan her şeyden önce isteyen insandır ve kendine faydalı olanı ister ve belli bir amaç doğrultusunda hareket eder. İnsanın amacı ise her zaman kendi çıkarlarıdır. Bu yüzden evrende meydana gelen olayların hep son nedenine bakarlar ve basit bir akıl yürütme yaparlar: Evrendeki her şey onların ihtiyaçlarını gideren, onlara hizmet eden araçlarla doludur. Onlara fayda sağlayan ve işlerini gören bu araçlar evrende hazır bir halde bulunmaktadır. Bu araçları insan kendisi yapmadığının farkındadır. Bu düşünce insanları, doğadaki araçları "onlar için yaratan bir yaratıcı" olduğu inancına götürmüştür. Fakat insanlar, böyle bir yaratıcının nasıl olduğunu bilmedikleri için onu kendi hayalleriyle kendi karakterlerine uygun bir biçimde düşünme eğiliminde olmuşlardır. Spinoza'ya göre bu düşünce daha sonraları batıl inanca dönüşmüş ve evrende insanın faydasına olmayan örneğin fırtına, afet gibi doğa olayları da Tanrı'ların insanlara kızıp onları cezalandırma yolu olarak görülmüştür. Bu düşüncelerle herkes kendi hayal gücüne ve kafasına göre ibadet biçimleri çıkarmıştır. Bütün bunlar Spinoza'ya göre doğanın nedenlerinin sıradan insan aklı tarafından araştırılmamasının sonucudur.

Spinoza'nın yukarıda özetlenmeye çalışılan Tanrı anlayışı kutsal kitaplardaki Tanrı, peygamberlik ve mucize kavramlarına dayalı anlatımları kabul etmeyen ve bunları eleştiren bir yaklaşımdır. Ona göre Tanrı doğadan ayrı bir yerde aşkın bir varlık, peygamberler de onun elçileri değildir. Hemen hemen bütün dinlerin öğretilerinde önemli yer tutan mucize kavramı ise doğa yasalarını aştığı için Spinoza'ya göre imkânsızdır. Spinoza için, "sıradan insanın doğayı açıklamak için kullandığı tüm bu kavramlar, sadece hayal gücünün yarattığı birer resim; hiçbiri varlıkların hakiki doğasını ortaya koymuyor, sadece hayal gücünün yapısını ortaya koyuyor" (Spinoza, 2011:153). Onun mucize eleştirisi bu bağlamdan yola çıkar ve mucizelerin imkânsız şeyler olduğu fikri Ethika'da anlatmış olduğu Tanrı/Doğa kabulüne dayanır.

2.2.3.2. Spinoza ve Mucize Eleştirisi:

Spinoza'ya göre, "sıradan insan", anlama yetisini aşan konularda ya da doğada meydana gelen bir olayın nedeni hakkında bir bilgiye sahip olmadığında, bunu tanrısal bir bilgiye yorar ve doğa nedenselliği içinde meydana gelen herhangi bir olayı tanrının işi olarak görür. Aslında bu, bir bakıma, "sıradan insan" için mevcut durumdaki en yakın çözüme sarılma biçimidir. O, kendisinin anlama yeteneğinin dışında olan, hiç fark edemediği ya da daha önce hiç karşılaşmamış olduğu ve bu yüzden de bilgisi dâhilinde olmayan olaylar için Tanrı'nın gücü ve esirgeyiciliğinden bahseder. Ve bu durumdan, kendince, tanrının varlığının kanıtını da ortaya koymuş olur.

Spinoza'nın "sıradan insan" ifadesiyle kastettiği, doğanın nedenlerini doğanın kendisinde aramayan, aksine doğa nedenselliği içinde gerçekleşen olayları tanrısal bir güce atfeden ve onun esirgeyiciliği ve kudretine yoran insan tipidir. Hatta bu insana göre, doğa nedenselliğini doğanın kendi içinde aramak Tanrı'yı reddetmektir. Hâlbuki Spinoza'ya göre doğada gerçekleşen herhangi bir olayın nedeni, yine doğadadır, yani Tanrı'dadır. Doğa, var olan olayların nedenlerini sorguladığımızda bir cevap olarak karşımızda durur.

Homeros'un İlyada'sından tek tanrılı dinlere gelene dek, doğadaki nedenselliğin tanrısal bir güce aktarıldığı görülmektedir. Örneğin, İlyada'da Olimpos Dağı eteklerinde oturan her bir tanrının sorumlu olduğu bir doğa olayı vardır. Aynı şekilde tek tanrılı dinlerde yaratılışçılık anlayışıyla birlikte doğada meydana gelen olayların hepsi yine kudreti sonsuz olan Tanrı'ya bağlanmıştır.

Doğa olayları, mitler ve dinsel söylemler aracılığıyla bu şekilde aktarıldığından, sıradan insan için, doğa olayları Tanrı'nın işi ya da mucizesi olarak görülmektedir. Bundan dolayı Spinoza'ya göre bu insan, tanrının yaratıcılığı ve kudreti karşısında sonsuz bir hayranlık duyar ve onu en çok şaşkınlığa uğratan şeyi duymayı arzular. Onu en çok şaşkınlığa uğratan şey, -yani bir mucize duyma- arzusu karşısında, doğal nedenleri doğanın kendisinde arayıp bulma arzusu bu insanlarda yoktur. Çünkü böyle bir arzu, bu insanlara göre, Tanrı'ya olan hayranlığı yok eden bir durumdur. Böyle bir şey Spinoza'ya göre doğal nedenleri tamamen yok saymak ve görmezden gelmektir.

Spinoza, doğa ve mucizeler hakkındaki görüşlerini düzenli bir sırayla açıklar. Özellikle, ilk iki madde, doğa olaylarının doğa nedenselliği dışında açıklanamayacağının ve mucizelerin de Tanrı'nın varlığının kanıtı olmaktan ziyade, doğanın değişmez ve zorunlu yasalarının sonucu olduğunun ifade edildiği satırlardır. Spinoza'ya göre:

1. Tabiata aykırı hiçbir şey gerçekleşemez ve o sabit, değişmez, sonsuz bir düzene sahiptir.

2. Mucizeler, ne tanrısal özü, ne Tanrı'nın varoluşunu, dolayısıyla da ne de esirgeyiciliğini tanımamızı sağlar. Tüm bunlar, tabiatın sabit ve değişmez düzeninden hareketle çok daha iyi kavranır (Spinoza, 2016:119).

Spinoza'ya göre Tanrı, eğer mucizelerle kendini gösteriyorsa, bu Tanrı'nın doğa yasalarına aykırı bir şey yaptığını söylemektir. Tanrı'nın doğa yasalarına aykırı bir şey yaptığını söylemek, aslında, Tanrının kendi doğasına da aykırı davranması anlamına gelmektedir. Spinoza bu düşüncesini, Tanrının kusursuzluğu ve doğası gereği bir şeyi olduğu gibi anlamasına bağlamaktadır. Ona göre eğer Tanrı kusursuzsa, o, doğası gereği doğayı olduğu gibi anlar. Spinoza'ya göre, mucize anlatımlarında olduğu gibi, doğanın evrensel yasalarını hiçe sayan bir durum, Tanrı'nın kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelmektedir.

Spinoza doğa yasalarının bir zorunluluk içerdiğini, bu zorunluluğun geçerli kurallar ve yasalar gereğince oluştuğunu ve bu yüzden de bütün bu kural ve yasaların evrensel olduğunu vurgular. Ona göre doğada değişmez ve katı bir nedensellik vardır. Doğada kendi nedenselliği dışında hiçbir şey gerçekleşmez. Hatta Spinoza'ya göre buradan bir Tanrı fikri çıkarılacaksa, bu fikir doğadaki gücün sonsuz olmasından ve doğanın evrensel yasalarından çıkarılabilir. Doğanın evrensel yasaları ve doğanın gücünün sonsuz olması, Tanrı'nın gücü ve değişmez yasalarının olduğunun göstergesidir. Aksi takdirde Tanrı fikri, eğer doğa yasalarını ve doğanın gücünü dışlıyorsa, o zaman bu, Tanrı'nın güçsüz bir doğa ve verimsiz bir kurallar bütünü yarattığı ve her şeye her zaman müdahale etmek zorunda kaldığı anlamına gelir.

Spinoza'ya göre doğa, kendi nedenselliği içinde, değişmez yasalarca yönetildiğinden mucize gibi bir kavram ancak onu düşünen insanın zihnindedir. Zihnin mucize kavramını taşımasının nedeni, doğa nedenselliğini açıklayamamasıdır. Spinoza, "[T]abiat sabit ve değişmez düzene uyar. Bundan dolayı apaçık ortaya çıkan şudur: mucize sözcüğü yalnızca insanların fikirlerine göre bir anlam taşıyabilir. O yalnızca, tabii nedenini, bize tanıdık gelen bir başka şeyi örnek alarak açıklayamadığımız bir eserdir" (Spinoza, 2016:121) diyerek başka bir düşünme yolundan hareketle mucize konusunda bütün kapıları kapatır. Dolayısıyla Spinoza mucize için; "kuşkusuz, tabii şeylere ilişkin ilkelerle, yani tabii ışık sayesinde tanınmış ilkelerle nedeni açıklanamayacak olan şeyin mucize olduğunu söyleyebilirim" der (Spinoza, 2016:121). Bu yüzden mucize açıklaması, nedeni açıklanmayacak tek şeydir ve yalnızca "sıradan insan"ın anlama yetisine uygundur.

Doğanın evrensel yasaları karşısında, mucizeleri ileri sürmek, doğa yasalarına aykırı bir şekilde düşünmektir. Ona göre, sıradan insan mucize kavramına bir Tanrı kanıtlaması olarak sarılırken, aslında bu, tanrının var olduğunun kanıtlanmasının aksine, Tanrı'nın varlığından şüphe duymamıza bile yol açar. Çünkü Spinoza'ya göre, aslında evrendeki değişmez ve şaşmaz düzeni gördüğümüz zaman ancak Tanrı'nın var olduğunu düşünebiliriz. Bu yüzden Spinoza'nın tanrısı, doğanın kendisine aykırı değildir aksine doğayla uyum içindedir.

İnsanların mucize olarak gördükleri her şeyin doğal bir nedeni vardır. Akıl doğanın kendi içindeki nedenleri, kendi yasaları ve kendi nedenselliğiyle açıklayabilir. Aksi durum insanın anlama yetisini aşar.

Bunun dışında mucize, kendi başına nedenlere dayandırılarak, açıklanabilir bir şey de değildir. Kendisi açık olmayan bir önerme kendinden daha belirsiz bir şeyle tanımlanamayacağından bu, Tanrı'nın var olduğunun göstergesi de olamaz. Spinoza'ya göre, insanların mucize olarak adlandırdıkları şey, aslında, doğa nedenselliği içinde gerçekleşen olaylardır ve anlama yetisi tarafından ortaya çıkarılabilir. Anlama yetisinin doğa nedenselliğini ortaya çıkarması, onun, evrensel bir yasa olduğunu gösterir. Bir şeyin mucize olarak adlandırılması, onun doğa nedenleri dışında açıklanmasıdır. Spinoza, doğa yasalarına aykırı bir mucize anlayışı olmadığını ve buradan bir Tanrı anlayışı çıkmayacağını ifade eder.

"Tanrı'nın işi" ya da "Tanrı'nın iradesi" diye adlandırılan şeyse bu doğrultuda apaçık anladığımız şeylerdir. Doğanın yasalarını bilmek, onun ilk nedenlerini belirlemek ve doğa yasalarının nasıl işlediğini bilmek, Tanrı'nın iradesi denilen şeydir. Anlama yetisi bunları araştırarak, açık ve seçik doğanın bilgisine ulaşabilir. Tanrı'nın iradesi ya da Tanrı'nın işi olarak adlandırılan şeyleri, bu yolla, doğa nedenselliği verir, insanları çeşitli hayallere sürükleyen ve hayran bırakan mucize hikâyeleri değil. Tanrı hakkındaki bilgiyi doğanın kendisi verir.

Doğa yasalarının evrenselliği ve değişmez düzeni Tanrı'nın sınırsızlığını, sonsuzluğunu ve kendi anlamını verir. Tanrı doğanın bu özelliklerinden çıkarılır. Doğa yasalarına ve düzenine aykırı hiçbir şey Tanrı'nın bilgisini vermez.

Peygamberlik gerekçeleri ya da bir vahye dayanan gerekçeler evrensel ve ortak nosyonlardan çıkarılmamıştır. Bunlar, saçma da olsa, önyargılara ve vahyin gönderildiği, yani Kutsal Ruh'un ikna etmek istedikleri insanların fikirlerine dayanır (Spinoza, 2016:125).

Spinoza, peygamberliğin de mucizeler gibi evrensel ve değişmez yasalardan oluşmadığını vurgular. Her peygamber, tıpkı mucizeler gibi, kendi ulusunun önyargılarına seslenir ve her bir mucizevî olay, bu insanların düşüncelerinde ve önyargılarında ortaya çıkar.

Kutsal kitap ise içinde anlattığı birçok doğa olayını Tanrı'ya bağlar. Doğa olaylarının tanrısal bir görünüm altında bu şekilde sunulması, Tanrı'ya olan hayranlığı pekiştirir. Hâlbuki Spinoza'ya göre Kutsal kitap doğa olaylarının, doğal nedenlerle açıklandığı bir yer değildir. O, bir kitap olarak, doğanın ve doğal nedenlerin açıklandığı yer olmaktan çok insanların hayal gücüne hitap eden, onların zihinlerinde hayranlık uyandıran yerdir. Ona göre, doğada olan her şey doğadan yola çıkılarak anlaşılabilir. Kutsal kitapta doğaüstü gibi anlatılan her şey doğal nedenlerle oluşmuştur. Fakat doğal nedenleri olduğu gibi vermek, toplumda bir etki ve heyecan yaratmayacağı için kutsal kitap, bunu şiirsel bir dile uydurur ve asıl amacı olan halkın arasında sofuluğu yaratmaya ve yaymaya çalışır. Burada akıl insanlara artık rehber değildir. Şiirsel bir

anlatımla mucize gibi sunulan doğa olayları artık insanların akıllarını değil, hayal güçlerini sarmıştır.

Spinoza'ya göre tıpkı bir tarihçinin döneminin olaylarını anlatmaktan ziyade, kendi fikirlerini anlatması gibi, kutsal kitabı yazanı da sahip olduğu fikirlerle değerlendirmek gerekir. Mucizeler, onları anlatanlar tarafından bir gerçekmiş gibi yansıtılırlar. Halbuki burada anlatılan gerçeklik değil, anlatanın hayal gücüdür. Gerçek ve hayal gücünü birbirinden ayırmak için Spinoza'ya göre yığınların kavrayışından uzaklaşmak gerekir.

2.3. J. Locke: Mucize Eleştirisinden Hoşgörü Kavramına

John Locke'un mucizeler hakkındaki düşünceleri onun farklı eserlerinde yer almakla birlikte, doğrudan mucizeler hakkındaki tek çalışması "Mucizeler Üstüne Bir Söylev" (Locke, 1706) başlığını taşır. Ancak bu çalışmayı ele almadan önce onun bilgi görüşüne kısaca değinmek gereklidir. Locke'un bilgi görüşünden -deneyciliğinden- bağımsız bir mucize eleştirisi olanaksızdır. Mucizeler hakkındaki düşüncelerinin ardından ise, onun siyasal toplumun yapısı içerisinde dinin konumu hakkındaki düşüncelerini ele almak, tartışmayı bütünselliğine kavuşturacaktır.

Locke bilgi görüşünü ele aldığı temel eserine İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Locke 1992) başlığını verir. Tıpkı, Spinoza, Hume ve daha sonra ele alacağımız Kant gibi, Locke da insan aklının sınırlarını bilmek istemektedir. Bu "sınır" araştırması, basitçe bilimsel ya da epistemolojik bir meraktan çok, bilginin sınırlarını ötesinde kalan dini inanç alanının sınırlarını belirlemeyi, giderek de siyasal yaşamda dini inancın konumu netleştirmeyi amaçlar. Bu bakımdan mucizeler hakkındaki düşünceler, sadece inanç konusu değil, aynı zamanda siyasal bir sorunun da çözümünü amaçlar. Anlama yetisi ya da akıl denilen şeyin sınırlarını bilmek, aynı zamanda "bilgi, inanç ve kanı" arasındaki ayrımları da netleştirmek demektir. Locke'a göre "akıl" bütün insan türünde eş yapıdadır. Yani, akıl tarih dışı bir yeti olarak, din, dil, ırk gibi özelliklerden bağımsız, insanı hayvandan ayıran şeydir. Bilginin, inancın ve kanının ne olduğunun saptanması bunların birbirine indirgenmesinin önüne geçmeyi, inanca ya da kanılara bilgi muamelesi yapmayı engellemeyi olanaklı kılacaktır. İnsanlar bilginin sınırına vardıklarında, daha tedbirli davranacaklar ve böylelikle de inanç ya da kanılar ile dünyanın idare edilmesinden sakınacaklardır. Bu araştırmanın temelinde de anlama yetisinin -aklın- ne olduğunu araştırmak yatmaktadır. Bu ayrım yapıldığında, inanç ile bilginin alanları net olarak ayrılabilecek, buradan hareketle de din kökenli İngiltere iç savaşının tekrar yaşanmasının da önüne geçilebilecek ve dinsel bakımdan bir hoşgörülü bir kamusal alan yaratılabilecektir.

Locke bir deneyci olarak, Descartes eleştirisi ile işe başlar ve insan zihninde doğuştan hiçbir şey olmadığı, insan zihninin doğuştan "boş bir levha" (Locke, 2000:56) olduğu sonucuna

varır. İnsan zihninin nesneleri olan "ideler", deneyden gelir. Zihin ideler arasında uyuşma ya uyuşmamayı algılayarak, bilgi üretir. İdeler arasında herhangi bir uyuşma ya da uyuşmamanın söz konusu olmadığı yerde ise, "inanç ve kanının alanı başlar" (Locke, 1992:426-427). Burada soru insan zihninin hangi tür nesneler hakkında açık-seçik bilgi ortaya koyabildiği hangi tür nesneler hakkında "mutlak bilgisizlik içinde" bulunduğunu göstermektir.

Aydınlanma Dönemi mucize eleştirileri açısından Locke'un konumu ikirciklidir. Bu ikircim, daha sonra Kant tarafından Saf Aklın Eleştirisi'nde eleştiri konusu yapılmıştır (Kant, 1993:384). Kant'göre, Locke, önce bütün kavram ve ilkeleri deneyden türetir, ardından deneyden türettiği bu kavramları kullanarak, Tanrı'nın var oluşunu matematiksel bir önermede olduğu gibi açık bir şekilde akıl yürütme yoluyla ortaya koyabileceğini söyler. Hâlbuki Kant'a göre, Locke'un burada deneyden türettiğini iddia ettiği her iki nesne de tamamen deneyim dışındadır.

Locke'un deneyin bilgisi ve insan aklına güvenin ne olduğunu göstermeye çalıştığı bu yüzyıl, insanların yeni bir fikre, sadece, kabul görmüş bir kanı ya da öğreti olmadığı için suç gözüyle baktığı dönemdir. Locke da kendi yaşadığı yüzyılda, kabul edilmiş kanılar ya da öğretiler dışında, doğru olarak ortaya konan şeyin ilk başta hiçbir zaman kabul edilmemesine dikkat çekerek, içinde yaşadığı çağı ve bu düşünce biçimini eleştirmiştir. Hâlbuki ona göre bir düşünceyi doğru yapan, düşüncenin kabul görmüş eski bir kanı olması değil, o düşüncenin kanıtlanması için yapılan deneme ve incelemedir.

Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Locke 1992) adlı kitabının son bölümü olan Us Üzerine'de aklı konu edinir ve aklın ne anlama geldiğini tanımlamaya çalışır. Bu bölümde Locke aklı tanımlarken, aslında, aklı neden araştırmamız ve ölçüt almamız gerektiği üzerinde durur.

Ona göre akıl, hem sağlam çıkarımlar yapılarak açık ilkelere ulaşılan hem de şeylerin nedenlerini, özellikle de, ereksel nedenini veren yetidir. Akıl bu şekilde farklı anlamlarda kullanılsa da temelde ona göre iki ana özelliği olan bir yetidir. Bunlardan ilki "kavrayış"; ikincisi ise "sonuç çıkarma"dır (Locke, 1992:426).

Locke, 18.yüzyılda empirik bir filozof olarak, şeylerin bilgisinin ancak duyu yoluyla kazanıldığını söyler. Bilginin edinilmesinin başlangıcında duyu vardır. Locke'a göre, duyu insan bilgisinin belirleyici, temel ilkesi olsa da akla yine gereksinim vardır. Çünkü ona göre akıl, duyulardan aldığımız "bilgiyi düzenlemek" ve "bilgimizi genişletmek" için gereklidir. O zaman burada, Locke için, aklın ilk kullanım alanı çıkıyor: Bunlardan ilki aklın bilgiyi genişletmeye yaraması, ikincisi ise var olan bilgiyi düzenlemesi. Akıl, kavrayış ve sonuç çıkarma yoluyla kendini görünür kılar.

Duyu, Locke'a göre, bilginin başlangıcında vardır fakat duyu bilgiyi oluşturmak için yeterli değildir. Zihnin iki ide arasında ilişki(ler) kurması, bir kanıya ya da bilgiye varması akıl sayesindedir. Akıl iki nesne ya da olay arasında sürekli bağlantı kurma ve bir sonuca varma

yolundadır. Akıl, iki şey arasındaki ilişkiden üçüncü bir bağlantı çıkarır ve çıkarım yaptığı bağlantıları düzenli bir sıraya koyarak yerleştirir. Akıl üçüncü ideyle diğer iki ide arasında uyuşma olup olmadığını bulur. Locke, bunu şöyle örneklendirir: "Tıpkı doğrudan yan yana getirilerek ölçülemeyen iki evin uzunluklarının eşit olduğunun bir metre kullanılarak bulunmasındaki gibi" (Locke, 1992:433). Aklın olası bağlantıyı görüp, bu bağlantıyı onaylayıp onaylamaması kanı durumudur. Buna karşın akıl, olası bağlantılar arasında eğer kesinliği ortaya koyarsa bu, artık, bilgidir. Akıl burada gerek olasılığı gerekse bilginin kesinliğini ortaya koyan yetidir.

Böylece Locke'a göre akılda dört önemli unsur vardır: [B]irincisi ve en yükseği kanıtları bulmaktır; ikincisi, bunların bağlantılarının ve güçlerinin açıkça görülebilmesi için onları düzenli ve yöntemli olarak yerleştirmek ve açık ve uygun bir sıralama yapmaktır: üçüncüsü bağlantıları algılamak; dördüncüsü de doğru bir sonuç çıkarmaktır (Locke, 1992:427).

Ona göre, zihin, her biri ayrı yeti olan "duyum" ve "düşünüm"le ideler arasında bağlantı kurar ve çıkarımlar yoluyla o bağlantıların olası ya da kesin olduğunu ortaya koyar. Locke, aklı bilginin kesinliğini ortaya koyan yeti olarak tanımladıktan sonra inancı oluşturan bilginin güvenilirliğini ve açıklığını araştırır. Locke'un burada yapmak istediği inancın dayandığı temelleri bulmak ve bilgiyle inancın sınırlarını belirlemektir.

İnanç, "usun çıkarımlarına değil de, onların, olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrıdan geldiğini bildiren kimseye duyulan güvene dayanan önermeler için gösterilen onaylamadır. İnsanlara doğruyu göstermenin bu yoluna açınlama [vahiy] diyoruz" (Locke 1992:435) oluşur. Zihinde olaylar arasında bağlantılar kurarak çıkarımlarda bulunulması ve çıkarımlarla bilgiye kanıt sunulması ve bu yolla doğruya ulaşılması söz konusuyken, inanmada sözü söyleyene duyulan güven esastır ve doğru, açınlama (vahiy) yoluyla sözü söyleyene duyulan güvenle ulaşılan bir şeydir.

Ona göre, bir başkasının aktarımı üzerinden oluşan bilgiye güven duyularak zihinde doğru bir önerme oluşmaz. Locke, burada şu noktaya dikkat çeker: Tanrı'nın peygamberi aracılığıyla gönderdiği vahiy akla uygun olabilir. Fakat ona göre başka birinin aktarımı üzerinden gelen böylesi bilgi aklın kendi başına ulaştığı bilgiden daha kesin değildir. Çünkü bilginin temeli yalnız duyum ve düşünüme dayanır. Çünkü Locke'a göre, Tanrı zaten insanların kendisine, onu kavrayacak doğal yetileri vermiştir. Bilgi bir başkasının aktarım üzerinden değil, aklın doğal yetileri olan duyu ve düşünümler tarafından oluşturulduğunda daha güvenilirdir. Hatta, Locke, bu düşüncesini;

[Ö]rneğin tufanın öyküsünü bize kaynaklarını açınlamadan alan yazılar iletmiştir; yine de hiç kimsenin, tufan üzerine onu görmüş olan Nuh kadar ya da kendisi o zaman yaşayıp da onu görmüş olsaydı o durumda olacak olan kadar kesin ve açık bir bilgisinin bulunduğunu söyleyebileceğini sanmıyorum.

Çünkü onun, bu öykünün, esinlenmiş Musa'nın yazdığı kabul edilen kitapta yazılı olduğuna olan güveni, duyularının verdiği güvenden büyük değildir (Locke, 1992:436).

diyerek örneklendirir. Dolayısıyla, Musa'nın kitabında büyük tufanı yazmış olması, onu deneyimleyenden ve duyuların vermiş olduğu bilgiden daha kesin ve açık değildir.

İster kendiliğinden apaçık olan önermeler olsun, isterse deney ve gözlemle doğruluğu kanıtlanmış bilgiler olsun bunların her birinin zihnimize yerleşmesi için açınlamaya (vahye) gerek yoktur. Şeylerin bilgisine ulaşmak için zihnin açık kanıtlamaları vardır. Dolayısıyla, onlar, her zaman duyu ve düşünüm yoluyla zihne yerleştirilmiş, düzenlemiştir. Duyu ve düşünümle elde edilen bilgi, şeylerin bilgisini açık bir bilgi haline getirir. Bilgiyi bu şekilde oluşturan aklın karşısında açınlamanın (vahyin) bilgisi açık ve güvenilir bilgiyi vermez.

Locke, inanç alanında aklın vahiy karşısında daha güvenilir olduğunu vurgulamakla birlikte inanca konu olan nesneleri "akıl üstü" ve "akıl dışı" kavramlarıyla açıklayarak Aydınlanma Dönemi mucize eleştirileri yapan filozoflardan ayrılır. Ona göre dinlerdeki "doğaüstü" anlatımlar ve mucizeler aklın sınırları dışındadır ve hakkında herhangi bir şey bilmediğimiz şeylerin alanıdır, yani "akıl üstü"dür. Fakat bu, Locke için, doğaüstü anlatımla ortaya konmuş inanç nesnelerinin "akıl dışı" olduğu anlamına gelmez. Ona göre, dindeki doğaüstü anlatımlar ve mucizeler akıl dışı değil, akıl üstüdür. Locke'un burada söylemek istediği, aklın doğaüstü şeylerin tabiatı hakkında herhangi bir şey söyleyememesidir. İnsanın zihninde bulunan her idenin başlangıcı duyulara dayandığı için, aklın üzerinde konuşabildiği ve bilgisine ulaşabildiği alan duyu bilgisiyle sınırlıdır. Bu da doğaüstü kavramların ve mucizelerin akıl alanına değil, inanç alanına ait olduğunu gösterir. Örneğin "meleklerin bir bölümünün Tanrıya başkaldırarak daha önceki mutlu durumlarını yitirmeleri, ölülerin dirilip yeniden yaşamlarını sürdürecekleri bunlar ve benzerleri, usun [aklın] bulgu alanı ötesinde kaldığından, tümüyle inan [inanç] nesneleridir ve bunlarla usun doğrudan yapacağı bir şey yoktur" (Locke, 1992:437). Dolayısıyla dinlerde anlatılan mucizeler aklın duyu ve düşünümler yoluyla ulaşabileceği konular değil, inancın konusu olan nesnelerdir.

Locke, böylece, inanca ve akla konu olan nesnelerin alanlarını birbirlerinden ayırır. Ona göre her iki alanın sınırı iyi belirlenmelidir. Aksi takdirde, eğer din ve aklın alanı içine giren konular birbirlerinden ayırt edilemez ise, bu, insanı hayvandan ayıran en büyük özellikle olması gereken dinin, en akıl dışı alan haline dönüşmesine sebep olur. Bu da din adı altında insanları birbirinden ayıran bağnazca boş bir inanç alanı açar.

Akıl ile inanç arasında sınırların belirlenmesi, aynı zamanda, akla dindeki bağnazlığı ve boş inançlarla oluşmuş aşırılıkları eleştirme hakkı da verir. Dinlerdeki aşırılık ve boş inançların oluşmasının nedeni, akla karşı inancın savunulması nedeniyledir. Eğer bir konu hakkında açıklama yaparken aklı bir kenara bırakıyor ve sadece dine ya da akıl dışı kavramlara dayanarak açıklama yapılıyorsa orada "bağnazlık" söz konusudur. "Bağnazlık" söz konusu olduğunda, aklın

doğal yetileri saf dışı edildiği için, burada, insanın zihnindeki hayal gücü aracılığıyla açıklamalar yapılır. Locke, dindeki bağnazlığı şu cümlesiyle eleştirir: "Öyle ki, gerçekte, bizi hayvanlardan en iyi ayırt etmesi ve ussal yaratıklar olarak bizi özellikle hayvanların üstüne yükseltmesi gereken din, genellikle insanların hayvanlardan daha usa aykırı davranıp daha anlayışsız oldukları alandır" (Locke, 1992:438-439). Dolayıyla, din akıl sahibi bir varlık olduğumuzun göstergesidir. İnsanın akıl sahibi bir varlık olması, onu, hayvandan ayıran en önemli özellik olması gerekirken, özellikle din alanında akla aykırı davranılması bağnazlığa sebep olmaktadır. Dinde bağnazlık akla aykırı davranmakla ortaya çıkar ve insanları birbirine düşman eder. Hâlbuki dinde aklı ölçüt alırsak her türlü bağnazlık yok olur ve birbirlerinden farklı inanışlara sahip olan insanlar arasında hoşgörü hâkim olur. Dinde bağnazlığı yok eden ve bize hoşgörüyü sağlayan akıldır.

İnsan inandığı şeyi bile temellendirmelidir. Eğer, inanç temellendirilemiyorsa, bu yalnızca bağnazlıktır. Temellendirme akıl ile yapılır, dinden akıl çıkarılırsa geriye bağnazlık kalır. "Bağnazlık, usu bir yana iterek, onsuz bir açınlama getirir. Gerçekte böylece o, açınlamayı da usu da bir yana atar ve bunların yerine insanın kendi beyninin temelsiz düşlemlerini kor ve bunları hem düşüncenin hem de davranışın temeli yapar (Locke, 1992:441). Böylece bağnazlık aklı bir kenara bırakır ve akıldan bağımsız bir vahiy fikri ortaya çıkarır. Bu anlamda bağnazlık, akılla ölçülmemiş, akılla denetlenmemiş inançtır.

Locke bu düşünceleriyle inanca bir sınır çizilmektedir. Bağnaz kişi açınlamayı (vahyi), aklı bir kenara bırakarak kendi kör inancını beslemektedir. Oysa inanç Tanrı'dan gelir. Locke'a göre inanç hakiki bir şekilde yaşanmak isteniyorsa bu ancak akılla mümkündür. Akıl bir kenara atıldığında ne inanç ne de bilgi kalır geriye sadece bağnazlık kalır. Onun bağnazlıkla ilgili belirttiği şudur: Bağnazlık, "us ya da tanrısal açınlamaya dayanmayıp, coşkulu ve kendini beğenmiş bir beynin dar görüşlülüğünden doğmuş olduğu için, bir kez kök saldığı yerde, insanların davranışlarını usun ya da açınlamanın ya da ikisinin birden yaptığından daha güçlü biçimde etkiler" (Locke, 1992:441). İnsanların bağnazca inandıkları şey Tanrı'dan gelmiyorsa insanlar bunu dini bilmedikleri ve aklı işletmedikleri için, kendi kurdukları ve din zannettikleri bir şeye iman ettikleri anlamına gelir. Buradan dinin siyasal bir yetke olarak ortaya çıkması söz konusu olacaktır. Oysa Locke'a göre din bizi ahlaki ilkelere göre insanca yaşatması gereken bir şeydir (Locke, 2013:30).

İnsanın kanıtsız, temelsiz, araştırma ve incelemeden yoksun inanca kendini teslim etmesi, onu doğal yetileriyle bilgiyi araştırma zahmetinden de kurtarır. Bu tarz insanlar aklı kendilerine ilke edinmezler ve doğaüstünün kendilerini aydınlattığına inanırlar.

Locke inanç alanında nihai karar vericinin akıl olduğunu şu cümleleriyle özetler:

Zihin açıkça bilmediği şeyin doğruluğuna inanmayıp yalnız görünürdeki olasılığına kapıldığına göre, onun, yanılmayan ve aldatmayan birisinden geldiğine yeterince inandığı bir

tanıklığı benimsemesi gerekir. Fakat yine de onun bir açınlama [vahiy] olduğuna ve onu anlatan önermedeki sözcüklerin imlemleri üzerine karar verme işi usa düşer (Locke, 1992:437-438).

Dinde aşırılık ve boş inancın sonlandırılması, Locke'a göre, inancın akıl yoluyla sorguya çekilmesinden geçer. İnsan, vahyin tanrısal kaynaklı olup olmadığına aklıyla karar verebilir. O, "Us [akıl] bizim son yargıcımız ve her şey için son yol göstericimizdir" der (Locke, 1992:444). Burada, Locke'un kastettiği, Tanrı'nın bilgisinin doğal ilkelerden çıkarılması gerektiği, eğer doğal ilkelere dayanarak Tanrı bilgisi temellendirilemiyorsa onu reddetmek anlamında değildir. O, sadece, tanrısal bir bilginin Tanrı'dan gelip gelmediğini akla dayanarak temellendirmek gerektiği konusunda vurgu yapar. Eğer akıl, bu bilginin Tanrı'dan geldiğini ortaya koyarsa, buna da, ulaşmış olduğu diğer bilgilerin doğruluğu kadar güvenir. Bunun aksine inanç, üzerimizde yarattığı etki ve hayal gücümüzün imgeleriyle ortaya koyulur ve kendisi dışında bir değerlendirme ölçütü olmazsa orada doğru ve yanlış birbirine karıştırılmış olur. Locke'a göre "inandığımız doğrunun Tanrı'dan gelen bir ışık ya da bir dürtü olduğunu kanıtlayabilecek olan şey, kendi özel inancımızın gücü değildir; bunu bizim dışımızdaki Tanrının yazılı sözlerinden ya da bütün insanlarla paylaştığımız us ölçüsünden başka bir şey yapamaz" (Locke, 1992:445).

Locke'un,"açınlamaya (vahye) akıl yoluyla karar verilmelidir" (Locke, 1992:444) düşüncesi mucize eleştirisinin de temelini oluşturmaktadır. O, mucizeyi "izleyicinin kavrayışının üstünden olan ve bu kişinin fikrine göre doğanın kurulu gidişatına karşıt olan ve onun tarafından Tanrısal olduğu kabul edilen anlamlı bir işlem" olarak tanımlar (Locke, 1706:256). Dolayısıyla mucizeler, insanın anlama gücünü aşan ve doğada tabii nedenlerle açıklanamayan Tanrısal olaylardır. Fakat Locke mucizenin tanımında olan belirsiz bir duruma dikkat çeker: Mucize söz konusu olduğunda gerçekte var olan şey, mucizeye şahit olan ya da o mucizeyi aktaran izleyicidir [kişidir]. Locke'a göre, mucizede gerçekte asıl olan şey izleyici [mucizeye şahit olan kişi] ise bu, mucizenin izleyicinin fikrine bağlı olduğunu gösterir. Ona göre, mucize izleyicinin fikrine bağlıysa o zaman biri için mucize olan şey başka biri için olmayacaktır. Locke için mucize kavramının tanımını belirsizleştiren durum budur. Onun bu görüşü daha sonraki dönemlerde Thomas Paine'i etkileyecek ve Paine'in mucizeler hakkında daha radikal eleştiriler getirmesine neden olacaktır. Nitekim Paine, mucizeye konu olan şeyin, ona şahit olduğunu iddia eden kişiyi ilgilendirdiğini ve o kişiyle sınırlı kaldığını söyleyecektir (Paine, 2016:5).

Mucizelere sahip olduğunu söyleyenler bunu tek gerçek Tanrı'nın adına getirdiklerini söylerler. O yüzden pagan dinlerde ve Yunan, Roma mitolojilerinde, bir tür Tanrısal tanıklık olan mucizeler ve vahiyler yoktur. Çünkü Locke'a göre "bu dinlerin hiçbirinin ateşli taraftarlarınca inanılması zorunlu diye ileri süreceği bu türden herhangi bir kuralı yoktu" (Locke, 1706:257). Herkes bu dinlerde ibadetlerinde özgürdür, kimse kimseye ibadetini kabul ettirmek zorunda değildir ve Pagan dinlerinin veya mitoloji Tanrılarının hiçbiri gerçek bir Tanrı gibi davranmaz. Hiçbiri kendi ibadetini diğerine kabul ettirmek için mucizelerden yararlanmaz.

Locke bu noktada mucizelerin, tek bir gerçek Tanrı varsayımıyla mümkün olabileceğini ifade eder ve tarih içinde tek tanrı adına mucizeler getirdiğini iddia eden üç kişi olduğunu - "Musa, İsa ve Muhammet"- söyler. Locke'a göre vahiy, tanrısal tanıklık anlamına geliyorsa, öncelikli olarak tanrısal vahyin ve mucizelerin doğruluğunu sınamak gerekmektedir. "Herhangi bir vahyin tanrıdan geldiğini bilmek için, onu ileten habercinin Tanrı tarafından gönderildiğini bilmek zorunludur; ve bu, Tanrı'nın kendisi tarafından ona verilmiş birtakım delillerin aracılığı olmaksızın bilinemez" (Locke, 1706:257). Böylece Locke, mucize eleştirisine Tanrısal vahyin ve mucizelerin doğruluğunu sınayarak başlar. Ona göre pagan ya da uzak doğu dinlerinin hepsi, içinde hiçbir açıklama bulunmayan masalsı anlatımlardan oluşur. (Tek gerçek Tanrı adına geldiğini söyleyen Muhammet ise öğretisini doğrulayacak herhangi bir mucizeye sahip değildir). Locke, mucizelere sahip iki kişi olduğundan bahseder. Bunlar birbirlerini doğrulayan Musa ve İsa'dır. Bunların, -en kuşkulu mucizelerin- içinde Tanrısal vahye karşı en küçük şüphe ortaya çıkarmayanı ise İncil'in mucizeleridir (Locke, 1706:258). Locke, mucizeleri aklın değerlendirme konusu yaparak Aydınlanma düşüncesinin önemli isimlerinden biri haline gelir.

Locke'a göre, her mucize bir öğretiyle birlikte gelir. Mucizenin anlatıldığı yerde öğreti vardır. Bu yüzden bir mucizeyi kabul etmek, öğretiyi kabul etmek anlamına gelir. Öğreti, tanrısal tanıklık anlamına gelen vahiyle gelir ve sorgulanamaz. Locke; "Tüm bunlardan şu açıktır ki mucizenin kabul edildiği yerde öğreti reddedilemez; öğreti mucizeye izin veren tanrısal bir kanıtlamanın teminatıyla ona gelir ve o bunun hakikatini sorgulayamaz" der (Locke, 1706:259). Ona göre rasyonel düşünen her insan bu sonuca ulaşabilir.

Locke, inanç alanında nihai karar vericinin akıl olduğunu söyler. O, bir vahyin tanrısal kaynaklı olup olmadığı hakkında karar verici unsurun akıl olduğunu söylerken, mucizelerin hangilerinin gerçek ya da sahte olduğuna da akıl karar vermelidir der. Çünkü ona göre her mucize anlatımı doğru değildir. "Gerçek mucizeler" olduğu gibi "sahte mucizeler"[7] de vardır. Burada önemli olan, insanın aklı aracılığıyla "gerçek mucize"yi "sahte mucize"den ayırmasıdır. Locke'a göre, sahte mucizeler cahil kişinin kapasitesini aşar. Bu yüzden cahil kişi sahte mucizeyle gerçek mucizeyi birbirinden ayıramaz. Hâlbuki ona göre, "daha büyük bir gücün apaçık emarelerini beraberinde taşıyan işaretler her zaman kesin ve su götürmez bir kanıt olacaktır" (Locke, 1706:260). Sahte mucizeler, bu işaretleri taşıyan bunca desteklenmiş birinin otoritesini kesinlikle sarsamaz.

> Böylece aynı şekilde, İsa Mesih tarafından iletilmiş öğretinin doğrulanması için yaratılmış mucizelerin sayısı, çeşitliliği ve büyüklüğü, olağandışı tanrısal bir gücün öylesine güçlü emarelerini kendileriyle taşırlar ki İsa'nın görevinin hakikati sağlam ve şüphe götürmez biçimde durur [ve duracaktır]; ta ki onunla karşıtlık içinde ona isyan eden biri, onun ve havarilerinin yaptığından daha büyük mucizeler yapıncaya dek (Locke, 1706:261).

[7] *Ç.N. Burada ve miracle sözcüğü yerine wonder sözcüğü kullanılıyor.*

Locke için Hıristiyanlığın mucizeleri, onu reddeden herhangi biri tarafından daha büyük bir mucize ortaya çıkarana kadar açık hakikatlerden biri olarak kalacaktır. Ona göre, sahte mucizeyi gerçeğinden ayırmak için gözlerimizi açıp hangisinin doğru olduğuna akılla karar vermek yeterlidir. O, İsa'dan sonra herhangi bir mucize ortaya çıkmadığını ifade eder. İsa'nın dışındaki tüm mucizeler insanları boş inanca ve bağnazlığa sürükleyen sahte mucizelerdir. Dolayısıyla Locke'un, Hıristiyanlığın bütün aziz mucizelerini reddettiği, böylelikle de bir anlamda Hristiyanlığı asıl özüne döndürmeye çalışmakta olduğu söylenebilir. Bu yüzden İsa'nın mucizeleri sağlam ve sorgulanamazdır. Hatta Locke'a göre bunu anlamak için derin düşünmeye gerek yoktur.

> Tanrı, yalandan hiçbir vahiy tamamen Tanrısal olanla rekabet edemesin diye öyle özen göstermiştir ki yapmamız gereken görmek için gözlerimizi açık tutmak ve hangisinin ondan geldiğinden emin olmak dışında bir şey değildir. Tanrı'nın hükümsüz kılıcı gücünün emareleri buna eşlik eder; ve bu sebepten bugün bile anlıyoruz ki her nereye İncil gelirse Şeytan'ın kalelerini düşürmede ve karanlığın gücünün prensini bütün sahte mucizeleriyle defederek yerinden atmada üstün gelir; ki bu, üstünlüğün ispatını kendisiyle taşıyan daimi bir mucizedir (Locke, 1706:261).

Locke'a göre gerçek mucize sahte mucizeden ayrıldığında Tanrısal gücün üstünlüğü ve onun vahiyleri tartışmasız kabul edilir. Bu din doğal dindir ve aklın yoluyla insana açık olur. İnsanın aklıyla keşfettiği doğal din insanlara ahlakın hakikatlerini verir. Tanrısal misyonun uyum içinde olacağı tek durum Tanrı'nın şanına yakışır doğaüstü hakikatleri vahyetmesi ve insanlarla yüce bir bağlantı kurmasıdır. Daha büyük bir mucize çıkmadıkça İsa'nın mucizeleri haklı biçimde bir gücün işareti olarak doğaüstü mucizeler olarak kabul edilirler (Locke, 1706:262).

Locke, böylelikle mucizeler gibi inanca ait bazı kavramların akıl dışı değil, akıl üstü olduğunu gösterir. Ona göre, bir mucizenin doğa yasalarını aşarak meydana gelmesi akıl dışı değildir ama akıl üstüdür. Yani insanın hiçbir zaman bilgi sahibi olamayacağı alanın konusudur. Locke, bu kavramların insanın anlama yetisini aştığını şu düşüncelerle ifade eder:

> İyi ve kötü meleklerin, bizim bütün zavallı yapıp etmelerimizi ya da dar kavrama yetilerimizi fazlasıyla aşan yeteneklere ve üstünlüklere sahip olduklarını biliyoruz. Fakat onlardan herhangi birinin sahip olduğu gücün en yüksek derecesinin ne olduğunu tanımlamak, kendi tarzından ve kavrama gücünden sınırsız bir uzaklıktaki şeyleri görmeksizin telaffuz eden ve kendi dar hücresinde onlara sınırlar çizen karanlıktaki bir adamın gözü pek bir girişimidir (Locke, 1706:264).

Locke'u Aydınlanma dönemi filozoflarının mucize eleştirilerinden ayıran taraf, onun, mucize gibi bir kavramı "akıl üstü" olarak kabul etmesi ve bu anlamda İsa'nın mucizelerini açık bir hakikat olarak görmesidir. Aydınlanma Dönemi mucize eleştirilerinin daha önceki odak noktası ise, bir mucizenin başka birilerinin aktarımı üzerinden gelen, doğa yasalarını aşan, akıl dışı bir olay olarak görülmesidir.

Locke, mucize eleştirisiyle "akıl üstü" ve "akıl dışı" kavramlarına sınırlar çizmiş, böylece aklın sınırlarıyla inancın sınırlarını göstermeye çalışmıştır. O, daha sonraları yazmış olduğu Hoşgörü Üzerine Bir Mektup adlı eserinde, daha önceki yazılarında tıpkı inanç ile akıl arasındaki sınırın belirlenmesi gerektiğini vurguladığı gibi, bu eserinde de, toplumsal hayatta siyasetin ve dinin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması gerektiği üzerinde durur. Onun bu eserinde vurgulamak istediği temel husus din özgürlüğüdür. Herkesin kendi inancını istediği gibi, istediği şekilde, istediği yerde yaşama özgürlüğünün eşit bir şekilde insanlara sunulmasıdır. Çünkü Locke'a göre insan Tanrı'nın bilgisine ulaşacak doğal bir yetiye sahiptir ve bu yeti akıldır. Hiçbir devlet ya da yasa yurttaşını inandığı din ve mezhep uğruna yargılamamalıdır. Tam da bu görüşler çerçevesinde Locke, aslında 17.yüzyılda, din ve vicdan özgürlüğünü savunan, liberalizmin temellerini atmaktadır.

Ona göre, herhangi bir din ya da mezhep diğerinin üzerinde baskı kuruyorsa, bu aslında, insanların başka olan üzerinde hakimiyet ve egemenlik kurma biçimleridir. "[H]epsi herkes kendisi için Ortodoks olduğundan inançlarının doğruluğu konusunda ne kadar övünürlerse övünsünler, bunlar ve bu yapıdaki bütün diğer şeyler, İsa'nın kilisesinden ziyade, birbiri üstünde otorite ve hakimiyet kurmak için mücadele eden insanların nitelikleridir" (Locke, 2013:29). Halbuki Locke için din, kendisinden farklı olan herhangi bir dini inancı olan insanları egemenlik altına almak için var değildir. Din ona göre içinde "erdem", "merhamet", "iyilik" gibi özelliklerin olduğu, insanların bir arada yaşayabileceği kuralları vermek için vardır (Locke, 2013:30).

J.Locke, daha önceki yazılarında inanç ile bağnazlığı birbirinden ayıran şeyin akıl olduğunu söylüyordu. İnsan inancını akla göre temellendirdiğinde, inanç, güvenilir bir şey haline gelir. Akıl burada karar veren son mercidir. Locke, "Hakiki dinin bütün hayatı ve gücü, aklın samimi ve tam olarak ikna edilmesine bağlıdır" (Locke, 2013:35) der. Yani o, her yerde akılla temellenen ve aklın rehberliğinde bir inanışın gerçekten güçlü olduğunu vurgular. Akıl, Tanrı'nın bilgisini insana veren doğal bir yetiyle donatılmıştır. Bu yüzden, ona göre, hiç kimse bir dine ya da mezhebe sahip olarak dünyaya gelmemiştir. Burada karar veren akıldır ve bu bakımdan konu, aynı zamanda, insanın özgürlüğü meselesidir.

"Dinde şüpheli olan her ne olursa olsun, yine de en azından şu bellidir ki, doğru olmadığına inandığım hiçbir din, benim için ne geçerli ne de uygun olabilir" (Locke, 2013:57). Locke'un geçerli ya da uygun bir inanç için belirlediği ölçüt, aklın ikna edilmesi yoluyladır. Ona göre, akıl duyu ve düşünme yetileriyle ikna edilebilir. Yani inanç alanında, davranışlar ve gözlem aklın tam bir onayından geçerse bütünüyle güvenilirdir. Dolayısıyla bir dinin doğru ya da geçerli olup olmamasına akla dayanarak ulaşabiliriz.

2.4. Thomas Paine: Radikal Bir Mucize Eleştirisi

18.yy.da yaşamış olan Thomas Paine'in 1794'te yayımlamış olduğu Akıl Çağı adlı eseri din üzerine düşüncelerinden oluşmaktadır. Eski Ahit ve Yeni Ahit kitaplarını inceleyen Paine, inanılacak bir din varsa, onun ancak akılla temellendirilebileceğini vurgulayarak, -akıl dışı bulduğu- iki kutsal kitabı da ciddi bir şekilde eleştirir. Onun din üzerine eleştirilerinin temelinde "tüm ilahi dinlerin kaynağını korkudan alması, dinleri gücü ve kazancı tek bir elde toplamaya yarayan kurum" olarak görmesi yatmaktadır.

Thomas Paine, Akıl Çağı kitabında, Eski Ahit ve Yeni Ahit'te anlatılan olaylardan yola çıkarak üç kavramın eleştirisi üzerinde durur: Vahiy, gizem ve mucize. Dinlerin kutsal kitapları, Tanrı tarafından iletilen vahiylerle doludur. Vahiyler, Tanrı tarafından seçilmiş kişiler olan peygamberler aracılığıyla insanlara iletilen mesajlardır. Peygamberler ise mucizelere sahip kişilerdir. Gizem; "gerçeğin karşıtı, mucize ise doğa yasalarının tersi oluşumlardır" (Paine, 2016:56).

Thomas Paine, Eski ve Yeni Ahit hakkında eleştirisine başlarken öncelikli olarak "vahiy" kavramından yola çıkar. Vahiy, "Tanrı'nın insana doğrudan ilettiği şeydir" (Paine, 2016:5). Paine, tam da bu tanıma odaklanarak eleştirilerine başlar. Ona göre "bir şeyin özel bir kişiye vahyolunması, herhangi başka bir kişiye olunmaması, bu vahyin sadece o kişiye ait olması anlamına gelir" (Paine, 2016:5). Eğer Tanrı, Tanrı'nın sözü olan vahyi yalnız bir kişiye aktarıyorsa, bu sadece o kişiyle sınırlı kalır. Çünkü bundan sonrası, Paine'e göre, vahyin kendisine geldiğini iddia eden kişinin "söyledikleriyle" ilgilidir. Kendisine vahiy geldiğini iddia eden kişi bunu başkalarına aktaracak, başkaları da bir başkasına aktaracaktır. Böylece Tanrı'nın sözü olan vahiy aslında bir söylentiden ibaret olacaktır. Bu, ona göre, inanma zorunluluğunu ortadan kaldıran bir şeydir.

Onun vahiy eleştirisini yaparken her şeyden önce belirttiği şey şudur: Eski ve Yeni Ahit'te "vahiy" diye anlatılan olaylar, kanıt olarak sadece kişilerin söylediklerine dayanmaktadır. Paine, bu düşüncesinin bir örneğini Yeni Ahit'te "Bakire Meryem" ve "Tanrı'nın oğlu İsa" anlatılarından yola çıkarak verir. Ona göre, Bakire Meryem'in Yusuf'la nişanlıyken hiçbir şekilde ilişkiye girmeden İsa'ya hamile kalması çok ciddi bir iddiadır ve kanıt olarak ne Meryem ne de nişanlısı bunun üzerine hiçbir şey yazmamıştır. Bu olayın tek kanıtı, başkalarının, Meryem ve Yusuf'un bunu onlara söylediğini iddia etmesidir. Paine'in burada vurgulamak istediği şey, kesin bir şekilde inanılan bu olayın başkalarının söylediklerine dayanmasıdır. Ona göre başkalarının söylemlerinden oluşan şeyler inanç için kanıt olamaz.

Paine, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu konusunda eleştirilerini sürdürürken, bu inancı, o dönemde hakim olan pagan inanışının bir sonucunu olarak görür. Ona göre, Hıristiyan inanışı tipik pagan mitolojisine dayanmaktadır. Pagan mitolojileri o dönemde tüm insanların

inandıkları şeylerdir ve İsa'nın hikayesi de herkesin inandığı bu pagan hikayeleriyle oldukça iyi örtüşmektedir.

"Hıristiyan kilisesi adı verilen kuramın pagan mitolojisinin kuyruğuna takılıp yeşerdiğini gözlemlemek ilgi çekicidir. Bir dinin kurucusunun ilahi bir şekilde dünyaya geldiği ileri sürülerek ilk aşamada doğrudan bir birleşme sağlanmıştır. Bunu izleyen Tanrı üçlemesi, daha önceki yirmi-otuz bine varan Tanrı kalabalığının azaltılmasından başka bir şey değildir" (Paine, 2016:7).

Dolayısıyla, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu hikâyesi, o dönem insanları için aslında yeni bir şey değildir. Bu yüzden kolaylıkla inanılabilir düzeydedir. O dönemde Antik pagan mitolojilerine inanan herkes İsa'nın hikâyesine de inanmıştır.

Yeni Ahit, İsa'nın karakterini, yaşantısını ve tarihini anlatan bir kitaptır. Bu kitap, inananlar için, İsa'nın hayatını anlattığı için kutsal kabul edilir. Ancak, İsa, kendi hayatı ve yaşadıkları hakkında tek bir satır bile yazmamıştır. Yeni Ahit'te onun hikâyesi başkaları tarafından anlatılmıştır. Bu kişilerin İsa'yı anlatım biçimi ise tamamen doğaüstüdür. Mucizevî gebelik, yeniden diriliş ve göğe yükseliş doğaüstü anlatımın en önemli örnekleridir ve herkesin bu anlatılanlara inanması beklenmektedir.

Yeni Ahit'te, İsa'nın yaşantısıyla ve tarihiyle ilgili yazılmış olan şeylerin gerçekliği ve doğruluğu, anlatılanların kanıtlanmasına bağlıdır. Anlatılanların kanıtlanması ise bunların evrensel olarak ispatlanmasını gerektirmektedir. Anlatılanlar, ancak evrensel bir şekilde kanıtlanırsa insanlar bunun doğruluğunu kabul edebilir ve buna inanabilir.

İsa'nın dirilişinin ve göğe yükselişinin kanıtı olarak, insanların bu olayı görmüş olmaları sunulmaktadır. Bu olayın evrensel bir şekilde kabul edilmesi için, herkes tarafından gözlemlenmesi gerekmektedir. Tıpkı, dünyanın güneşin etrafında dönmesinin herkes tarafından gözlemlenmesinde olduğu gibi. Fakat İsa'nın dirilişi ve göğe yükselişine yalnızca birkaç insan şahit olmuştur. Hikâyede "sekiz ya da dokuz kişiyi aşmayan çok az sayıda insan, dünyanın geri kalanının yerine söz alarak bu olayı gördüklerini söylemiş ve diğerlerini de bu olaya inanmaya çağırmıştır" (Paine, 2016:9). İsa'nın dirilişi ve göğe yükselişi çok önemli iki ayrı olaydır ve bu olaylara sadece birkaç kişi tanık olmuştur. Geri kalanlara düşen görev ise bu tanıklığa inanmalarıdır. Üstelik bu olaylara tanıklık edenlerin ve yazanların kim olduğu dahi bilinmemektedir. Paine'e göre Yeni Ahit'in ana temasını oluşturan doğaüstü bu anlatımlar tamamen "sahtecilik ve zorla kabul ettirmeye dayalıdır" (Paine, 2016:9).

Paine, Yeni Ahit hakkında görüşlerini sergilerken bunlarla da yetinmez ve ekler: "Hıristiyan mitoloji üreticileri, bu olgulara dayalı basit anlatımla birlikte, saçmalık ve aşırılığı antik mitolojilerdeki herhangi bir benzerinden farklı olmayan hikâyeyi oluşturmuşlardır. Bir bölümü antik mitolojiden, bir bölümü de Yahudi geleneklerinden esinlenerek bir Hıristiyan mitolojisi oluşturulmuştur" (Paine, 2016:10-11). İnsanlar, bu hikâyelere inanmakta ve bu

inançla yaşamlarını sürdürmektedirler. İsa'nın hikâyesinde anlatılan mucizevî olaylar, özellikle, Tanrı'nın oğlunun insanlığın günahları için kendini feda ettiği düşüncesi, inanlarda duygusal bir coşku yaratmakta ve bu yolla hayranlık duygusu beslemelerini sağlamaktadır. Duygusal bir coşku ve hayranlıkla dolu olan insan anlatılan olayları sorgulama ihtiyacında olmaz. Bundan dolayı, Paine'e göre, "herhangi bir şey ne kadar doğal değilse o kadar hüzünlü bir hayranlık nesnesi olma yeteneğine sahiptir" (Paine, 2016:13).

Yeni Ahit'te bahsedilenlerin aynısı Eski Ahit için de geçerlidir. Kitab-ı Mukaddes olarak bilinen Eski Ahit "müstehcen hikâyeler, şehvetli sefahatler, acımasız ve azap dolu cezalar ve amansız kindarlıkları okuduğumuz, insanlığın yozlaşması ve vahşileşmesine hizmet eden kötülük dolu tarihtir. Kitabın bazı bölümlerinde (Eyüp ve Mezmurlar kitabının isimsiz baskısında) Tanrı'nın gücü ve merhameti açıklanmaktadır" (Paine, 2016:13).

Paine'e göre, Eski Ahit, bir din kitabı olarak içinde eğitici ahlaki konular bulundursa da, bunlar, kendilerinden önceki ahlak öğretilerinden çok ileri değildir. Paine için, Kitab-ı Mukaddes'te geri kalan her şey şiirleri ve anlatıları bir araya getiren kişilerin oluşturmuş oldukları çalışmalardır.

Kutsal kitap, Paine'e göre, içinde insanlarda coşku ve hayranlık uyandıran şiirsel anlatıların ve mucizelerin yer aldığı, yer yer ahlaki öğretilerin olduğu, kimler tarafından yazıldığı bilinmeyen kişilerce oluşturulmuş derlemelerdir.

Bu derlemelerin insanları etkisi altına almak -onları "aldatmak"- için kullandıkları yöntem; mucize, gizem ve peygamber kavramlarıdır. Kutsal kitaplar gizem doludur. Paine'e göre, "gizem, gerçeğin karşıtıdır. Gizem, gerçeği karanlığa iten, onu bozan, insanın yarattığı bir sistir" (Paine, 2016:56). Bu yüzden gizem kelimesi özellikle siyasi ve dini sahtekârlıklarda kullanılmıştır. Kutsal kitaplarda bahsi geçen olaylar insan aklının sınırlarını zorladığı için anlatılan tüm şeyler gizem perdesinin arkasında sunulur. Örneğin, "İsa'nın dirilişi" kitapların yazarlarının anlaştıkları üzere büyük bir gizlilik içinde olmuştur (Paine, 2016:146). İsa, öldükten sonra dirilmiştir ama bunu gören hiç kimse olmamıştır. Paine, burada, "herkesten inanması beklenen bu olayın gizliliğini neye bağlamalıyız" diye sorar. Burada dinin gizemle doğrudan bir ilişkisinin olduğu var kabul edilir. Çünkü insan kavrayışını aşan olayların sorgulanmadan kabul edilmesi ancak gizem kelimesiyle mümkündür. Hâlbuki Paine'e göre din herkes için açık ve anlaşılır olmalıdır. Herkes için açık ve anlaşılır olmayan gizemle beslenen din, insanlar için yalnızca bir dayatmadır.

"Tüm genel sorulara cevap veren gizem kelimesini, rastgele bir yardımcı gibi mucize kelimesi izledi. Birincisi kafaları karıştırırken ikincisi duyuları şaşırttı. İlki anlaşılmaz bir dil, ikincisiyse hokkabazlıktı" (Paine, 2016:57). Paine, dinin gizem ve mucize kelimeleriyle dolu olmasını, insanları inandırmak uğruna girişilen bir "sahtekârlık" olarak değerlendirir. Ona göre insanlar bu sahtekâr yöntemlerle saçma sapan içi boş şeylere inandırılmışlardır.

Evren doğa yasalarına bağlı nedensellik ilişkisi içerisinde anlaşılabilir. Mucize tüm doğa yasalarını aşan bir olgudur. İnsan, anlayamadığı ya da bilgisinin yetmediği durumlarda doğanın gücünü bir mucize olarak görmüştür. Evrenin yapısının bilgisine ulaşılmadıkça her şey gizem ve mucize olarak kalır.

Paine'e göre, "insanları din adı altında kurumlaşan bir sistem ya da düşünceye inandırmak için yaratılan kanıtların tüm biçimleri içinde en tutarsız olanı mucizedir" (Paine, 2016:57). Çünkü Paine için mucize, bir gösteriden ibarettir. Ona göre, mucize kavramının işaret ettiği nokta şudur: Tanrı kendisine inanılması için doğa yasalarını aşan gösteriler yapar ve insanlar bunu birkaç kişinin tanıklığında bilir. Burada, inanç, meydana gelen mucizevî olaya bağlı değil, mucizeyi gördüğünü söyleyenlerin aktardıklarına dayalıdır. Bu da Paine'e göre mucize kavramının kendi içinde ne kadar tutarsız bir kavram olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda eğer bir mucizenin gerçekleştiğini kabul edersek bu, doğa yasalarının tersi bir oluşumu kabul ediyor olduğumuz anlamına gelir. Paine'e göre, doğanın işleyişinin tersi bir durumunu kabul etmek akla çok yatkın olmayacağından, mucizeyi söyleyen kişinin yalan söyleme ihtimali daha yüksek görünür. Paine, "zamanımızda doğanın işleyişinin dışına çıktığına tanık olmadık, ama bu süre içinde milyonlarca yalan söylendiğine inanmak için çok iyi nedenlerimiz var; demek ki mucize gördüğünü söyleyen birinin yalan söylememesi milyonda bir ihtimaldir" (Paine, 2016:59) der.

Paine'e göre, dini sistemler içinde oluşturulan kavramlardan "en tutarsız" olanı mucize kavramıdır. Mucizeler dini bir sistemin kanıtları olmaktan çok o sistemin "tutarsızlığı"dır (Paine, 2016:58). Mucize olarak adlandırılan olaylar inanç sisteminin doğruluğunu kanıtlamak için ortaya atılmış "sahtekârlıklar"dır (Paine, 2016:62). Hâlbuki doğanın yasalarıyla işlediği gerçeği insan aklı sayesinde açıkça kavranabilir. Böyle olduğu için doğa yasalarının doğruluğunu ortaya çıkarmak için akıl dışında hiçbir desteğe ihtiyaç yoktur.

Gizem ve mucize kavramlarında olduğu gibi peygamberlik kavramı da Paine için insanları dini sistemlere inandırmak için uydurulmuş bir kavramdır. Ona göre peygamber kelimesi modern bir icadın ürünü olarak kullanılmaktadır. Çünkü Eski Ahit'te peygamber kelimesinin anlamı "şair"dir. Paine'e göre "peygamber kelimesi Kitab-ı Mukaddes'in şair anlamında kullandığı kelimeydi, peygamberlik yapmak da şiir yazma sanatını ifade ediyordu" (Paine, 2016:19). Zaman içinde peygamberlik kelimesi anlamını değiştirmiş ve Tanrı'nın bazı olayları bildirdiği kişi anlamına gelmiştir. Tıpkı mucize ve gizem kavramları gibi peygamberlik kavramı da, ona göre, gerçek olmayan, gereksiz ve boş bir kavramdır.

Sonuç olarak Paine, dini sistemlerde önemli bir yer tutan gizem, mucize ve peygamber kavramlarının efsanevi dinlerin uzantısı olduğunu düşünür. Ona göre, "dünya üzerinde bu araçlar kullanılarak bak orada, bak burada aldatmacalarıyla din ticari bir meta haline dönüştürülmüştür. Bir sahtekarın başarısı bir diğerine cesaret vermiştir" (Paine, 2016:62).

Paine'in bütün bu radikal düşüncelerinin hedefinde insanların dogmatik inançları vardır. İnsanlar, dine sorgusuz bir şekilde inanmaktadır. Bu, ona göre, akla "sadakatsiz" davranmaktır. Her türlü inanca ya da herhangi bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığına karşı akıl ölçüt alınmalıdır. Eğer bir Tanrı varsa, Tanrı'nın insana verdiği en ayrıcalıklı şey akıldır. Akıl, insanı diğer türlerden ayırır. Paine'e göre, din adı altında bir şeye sorgusuz inanmak, akıldan nefret etmek anlamına gelir (Paine, 2016:27).

İnsan aklı, evreni gözlemleyip nedensellik ilişkisi içinde evrensel bir bilgiye ulaşabilir. Hakikati, gözlemlediğimiz evren dışında aramak ve kitaplarda anlatılan mucizelere sorgusuz bir şekilde inanmak aklın kabul etmekte zorlandığı bir durumu, akla zorla kabul ettirmektir. İnsan, kitaplarda anlatılan doğaüstü olaylara inanmak için kendini zorlamakta, bunun sonucu olarak sorgusuz inanmaktadır. Çünkü insan sorgulamaya başladığı an, inanmakta olduğu şeyin gözlemlediği evrende bir karşılığı olmadığını ve anlatılanların yalnızca birilerinin tanıklığı üzerinden geldiğini görmektedir.

Paine'e göre, insanoğlunun inanma ihtiyacının en önemli sebebi, "ilk neden" problemidir. İnsan var olduğu günden beri, nereden geldiğini, nasıl oluştuğunu, bunun nasıl sürekli ve düzenli bir şekilde devam ettiğini merak etmiştir. "İlk neden", insanlar için kavranması çok zor olan bir konudur. Paine'e göre, evrende bulunan hiçbir şey kendi kendini yaratamayacağı için bir yaratıcı -Tanrı- fikri her zaman var olmuştur. Ona göre, Tanrı fikrini anlayabilmek için aklı kullanmak gerekir. Aklın yerine dogmatik bir inanç koyulduğunda herhangi bir şeyi anlamak ortadan kalkar.

Paine'e göre, "tüm bilimi kucaklayan ve astronominin önemli bir yer tuttuğu doğa felsefesi alanı, Tanrı'nın eserlerine ve bu eserlerdeki güç ve bilgeliğe yöneliktir ve gerçek dindir" (Paine, 2016:33). Bu bağlamda gerçek din, kitaplardaki vahiy ve mucize anlatılarında değil, doğanın içinde yazılıdır. Tanrı'nın gerçek bilgisine, ancak, aklın kılavuzluğunda doğayı gözlemleyerek ulaşılabilir. Bu bağlamda, Paine için, "göklerin insanlara gösterdiği kanıtlar, Hıristiyan inanç sisteminin tuhaf yapısını ya yalanlar ya da onun saçma olduğunu gösterir" (Paine, 2016:54).

Kutsal kitaplarda anlatılanlar, Tanrı'nın, insanın ortaya koymuş olduğu çalışmalarda ve derlemelerde incelenmesidir. Bu, "Tanrı'nın kendi eserleri içinde değil, insanın hazırladığı ya da yazdığı eserler içinde incelenmesidir" (Paine, 2016:33). Doğayı gözlemleyip aklı ölçüt alarak Tanrı'ya ulaşmak yerine Hıristiyanlıkta olduğu gibi vahiy ve mucizelerden yola çıkarak insan eseri olan kutsal kitaplara dayalı Tanrı'nın varlığından bahsetmek boş inançlar oluşturmaktan başka bir şey değildir.

Tanrı'nın yarattığı evreni anlamak bilimlerin yardımı sayesinde olabilir. Evrenin yapısında bilimin ilkeleri vardır. İnsan bu ilkeleri kendi kendine var edemez yalnızca keşfeder. Evrenin ilkelerinin keşfedilmesi, insanın bu ilkeleri taklit ederek üretmesini sağlamıştır. Paine

göre, Tanrı evrenin ilkelerini insanların gözlerinin önüne sererek cömertliğini sergilemiş ve bunun karşılığında da yalnızca insanın insana saygı duymasını beklemiştir (Paine, 2016:36-37).

İnsan yararlı olanın bilgisine aklını kullanıp doğayı gözlemleyerek ulaşır. İnsanın aklını kullanarak evrenin yapısını anlamaya çalışmasının iki sebebi vardır: Bunlardan birincisi; eğer insan, aklın kılavuzluğunda evrenin yapısını anlamaya çalışırsa, hiçbir şeyin boşuna yaratılmamış olduğunu görür. İkincisi, insanın bilimin yardımıyla evrenin bilgisine ulaşması, dini inanç sistemlerini sorgulamasına yol açar. Ona göre, insanların boş inançlar içine girdiği için cehalet dönemi, Hıristiyanlıkla birlikte başlamıştır. İnsanoğlu, bu inanç sistemlerinin doğruluğunu bilimin yardımıyla elde ettiği güç sayesinde sorgulayabilir. Bilim, doğayı açıklamaya çalışırken evrensel cevaplar verir. Bu yüzden Paine için bilim ve felsefe bilgisinin edinilmesi hakikate ulaşmak için en önemli iki alandır.

Paine'in özellikle vurgulamak istediği nokta şudur: "Her şeyin bir din adı altında var olması gerektiği, Tanrı'nın yarattığı evrenin yapısını incelemenin dindışı ve var olan her şeyin dinsel olduğunu iddia etmek tutarsızlıktır" (Paine, 2016:43). Hıristiyanlık bilimin gelişmeye başladığı zamanlarda bu gelişmeye engel olmaya çalışmış, bilim adına ortaya koyulan ürünleri dindışı, bilim adamlarını ise lanetli sapkınlar olarak kabul etmiştir. Çoğu zaman bilimle uğraşan kişilere sert cezalar vermiştir. Ona göre, "Newton ya da Descartes üç ya da dört yüzyıl önce yaşasaydı ve çalışmalarını sürdürselerdi, büyük bir ihtimalle onları bitirecek kadar yaşamayacaklardı; Franklin yıldırımı yeryüzüne indiren paratoneri o zamanlarda bulmuş olsaydı belki de son nefesini alevler içinde verecekti" (Paine, 2016:41).

Hristiyanlık sistemi evrensel gerçekler yerine vahiy ve mucizelere dayanarak evreni açıklamaya ve bilimsel gelişimi engellemeye girişse de, Paine'e göre, bilimin aydınlattığı dünya reddedilmeyecek şekilde sağlam temeller üzerine inşa edilmektedir. "Doğa felsefesi, matematik ve mekanik bilimleri insanı dingin bir keyfe götüren daimi kaynaklardır ve rahiplerin kasvetli dogmalarına, boş inançlara rağmen bu konularla uğraşmak, gerçek dinle uğraşmaktır" (Paine, 2016:100). Bu kaynaklar evrenin yapısını, bilimin değişmez ilkeleri aracılığıyla vermektedir. Bilim sayesinde cehalet ortadan kalkmakta, böylece özgür düşünce ortaya çıkmaktadır. Tanrı'yı anlamanın tek yolu evrenin yapısını anlamaktır. Bu da insan aklı ve onun ürünü olan bilim sayesinde mümkündür. Bu yüzden, Paine'e göre, "eğer din sisteminde bir devrim olacaksa her vaizin filozof ve her manastırın mutlaka bir bilim okulu olması gerekir" (Paine, 2016:174).

Paine, din sisteminde, onu, hurafelerden ve boş inançlardan arındırmak için devrim yapmak ister. İnsanın, dinin içinden hurafeleri ve boş inançları arındırmanın tek yolu, aklı kendine kılavuz etmesidir. Paine din sisteminde bir devrimden bahsederken, aslında, aynı devrimin toplumsal hayatta olması gerektiğini de vurgulamıştır. Bu bağlamda Paine, yaşadığı dönemde Amerika ve Fransa'da meydana gelmiş olan devrimlere tanık olmuş, geleneksel yönetim biçimlerinin artık değişmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, toplumları

değiştirecek olacak şey, onu oluşturan bireylerin düşünüş tarzlarının ve zihinlerinin değişmesidir. Bu her türlü dogmayı reddeden yeni bir düşünüş tarzıdır.

Aydınlanma Dönemiyle gelen bu yeni düşünüş tarzı bilim, sanat ve felsefede olduğu gibi siyaset alanında da toplumun dinamiklerini etkilemiştir. Bu yüzden, Paine'in üzerinde durduğu konular, Amerika ve Fransız devrimleriyle birlikte ortaya çıkan yeni yönetim biçimleri ve insan hakları konusudur. Ona göre, yeni bir zihinsel anlayışa sahip olan insanlar artık eskisi gibi yönetilemezler. Monarşi gibi daha önceki geleneksel yönetim biçimleri akılla yapılması gerekeni zorla yapan yönetim biçimleridir. Aklı, dini alanda ya da bilimde kendine prensip edinmek gibi siyasi alanda da tüm prensiplerin başına yerleştirmek özgür düşüncenin ve insan haklarının hâkim olduğu anayasal düzene geçmek anlamına gelir. Paine'e göre, "bir milletin düşüncesi ve zihni alışkanlıkları değişince artık onu eskisi gibi idare etmeye kalkışmamalı. Akıl ile yapılması gereken şeyi zor kullanarak başarmaya kalkışmak sadece yanlış değil, aynı zamanda kötü bir siyasettir" (Paine, 1988:5). Paine için, akla dayanmayan yönetim biçiminin dayandığı yer zorbalıktır.

Paine, iktidarın kaynağını üç temel başlık altında sınıflar. Ona göre iktidar kaynağını ya"batıl inanç"lardan ya "kuvvet"ten ya da "toplumun ortak menfaati ve insanın ortak hakları"ndan alır (Paine, 1988:57). Kaynağını batıl inançlardan alan iktidar, ruhban sınıfının hükümeti, kuvvetten alan fatihlerin hükümetidir. Birisi iktidarın kaynağını ruhban sınıfına dayandırırken diğeri zorba güce dayandırmaktadır. Paine'e göre bu yönetim biçimleriyle insan, geçmiş yüzyıllardan beri köle ve ahmakmış gibi "zor" ve "hile" ile hükmedilmeye çalışılmıştır.

Kaynağını toplumun ortak menfaati ve insanın ortak haklarından alan iktidar ise aklın hükümetidir. Aklın ilke edinildiği yönetim biçimlerinde iktidarın kaynağı ve meşruiyeti insanların korunma, temel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılama, ahlaki olarak olgunlaşma ve erdemli insanlar yetiştirme olarak görülür. Paine, böyle bir temelde Fransız anayasasını örnek gösterir. Ona göre Fransız anayasası, akla uygun yasalarla oluşturmuştur. Fransız anayasası dini hoşgörü ve hoşgörüsüzlüğü ortadan kaldırmış, yerine genel vicdan özgürlüğünü getirmiştir. Hiç kimsenin dini düşüncesi ve inancından dolayı yargılanmaması, Paine'e göre "dinin ilahi yüceliğine pürüz getirir ve onu beşeri kanunların konusu yapmak suretiyle, onun insan aklı ve anlayışı üzerindeki tesirini zayıflatır" (Paine, 1988:126). Herkesin inancında özgür olması ve hiç kimsenin inancı dolayısıyla yargılanmaması, insanın aklında eleştirilemez ve sorgulanamaz olan dinin yüce olduğu fikrinin etkisini yitirdiğini gösterir. Din, artık, ilahi yüceliği eleştirilemez ve sorgulanamaz bir alanda değil, beşeri kanunların konusu olan bir alandadır.

Sonuç olarak Paine'e göre, devlet, insan aklının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. "Hükümet insan aklının bir icadıdır" (Paine, 1988:131). Eğer, devletin insan aklının bir icadı olduğu kabul edilirse, siyasal gücün tek bir kişinin elinde bulunduğu ve daha sonra bu gücün aile bireylerine geçtiği bir yönetim biçimi hiçbir şekilde akılla bağdaşmaz. Böyle bir yönetim biçimi

insandan aklının kabul edemeyeceği bir insan ister. Akılla bağdaşmayan bir devlet keyfi iktidardır. Toplumda keyfi iktidarların varlığı bilgisiz insanların varlığıyla aynı doğrultudadır. Böyle bir toplum bilgisiz insanlarla işler. Bir toplumda ne kadar bilgisiz insan varsa o kadar keyfi iktidarlara elverişli ortam vardır.

Paine, dini sistemlerde bağnazlığa, yönetim biçimlerinde zorbalığa ve toplumsal yaşantıda hoşgörüsüzlüğe bilgisizliğin neden olduğunu vurgular. Fakat ona göre, bir toplumda bilgisizlik ortadan kalktığı an bir daha o topluma bilgisizlik hâkim olamaz. Paine bu düşüncesini şöyle özetler: "Bilgisizlik esasında kendisi bir varlık değildir, ancak ve sadece bilgi yokluğudur; onun için insan bilgisiz bırakılabilir ise de sonradan bilgisiz kılınamaz" (Paine, 1988:134). Burada Paine bir benzetme yapar ve göz nasıl eşyayı fark etmeyi sağlayan araçsa, gerçeği bulmayı sağlayan araç da akıldır der. Ona göre akıl bir kez gerçeği fark ettiğinde artık eskisi gibi dogmalara bağlı işlemesi mümkün değildir. Bu anlamda bağnazlık, zorbalık ve hoşgörüsüzlük için tek çare bilgisizliği ortadan kaldırmaktır.

Paine, bilginin doğa yasaları tarafından evrensel düzeyde kanıtlanabileceğini vurgular. Ona göre, vahyin kanıtı onu "gören" ve daha sonraları "aktaran"lara dayandığı için vahiy bilgisinin evrensel kesinliği yoktur. Onun tüm radikal eleştirilerinin temelinde insanların doğa yasalarıyla kanıtlanabilecek evrensel düzeydeki bilgiler yerine dogmatik inançları koyması yer almaktadır.

2.5. Kant

Aydınlanma döneminde mucize eleştirilerinin ele alındığı bu çalışmada Aydınlanmanın en önemli düşünürü sayılan Immanuel Kant'ın son derece özel bir konumu vardır. Çünkü Kant bir yandan Aydınlanmanın akıl anlayışının bütünlüğüne kavuşmasını sağlayan filozoftur. Kant felsefesi Aydınlanmanın temel sorunsallarının bütünsel bir yapı içerisinde ele alınmasını ve pek çok noktada başarıyla çözüme kavuşturulmasını olanaklı kılmaktadır. Ancak Kant'ın mucizeler hakkındaki düşüncelerini ele almadan önce, onun genel olarak düşüncesini harekete geçiren etkenlerden Swedenborg'u ele almak gerekmektedir. Swedenborg çalışmaları ve dönemin Avrupa kültüründeki popülaritesi sebebiyle Kant'ın "eleştirel dönemi"nin başlamasını sağlayan etkenlerden birisidir. Bu bölümde Swedenborg'un düşüncelerinden başlayarak Kant'ın "eleştirel" akıl anlayışı ve sonuç olarak da onun mucize hakkındaki düşünceleri ele alınacaktır.

2.5.1.Bir Büyücünün (Ruh Görücünün) Hayalleri: Swedenborg

Kant'ın belki de en tartışılan kitaplarından birisi, "Metafiziksel Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Hayalleri" (Kant, 2017) adlı kitabıdır. Kant, bu kitabında, özellikle mucit olmasıyla

ün yapmış, matematik, astronomi ve mekanik okuyan, kozmolojik düşüncelerle birlikte beyin faaliyetlerinin fizyolojik çalışmalarıyla ilgilenen ünlü ruh görücüsü Swedenborg'un (1688-1772) görüşlerini ele almıştır (Geier, 2009: 109).

Swedenborg'un birbirinden tamamen farklı iki dönemi vardır. Bunlardan birincisi, deney ve gözlemi yöntem olarak kullandığı ve bilimsel çalışmalarını emprik bir temele dayandırdığı dönemdir. Bu dönemde Swedenborg, doğa bilimleriyle ilgilenir. İkincisi ise ruh ve öbür dünya gibi "metafizik" konulara yöneldiği, bunun sonucunda öbür dünyadan haberler aldığını ve ruhlarla konuştuğunu iddia ettiği dönemdir.

Swedenborg'un öbür dünyadan haberler aldığını iddia ettiği bu dönem, onun, bilimsel çalışmaları sonrasında derin bir krize düştüğü zamana rastlar. O, artık, duyulur dünyanın dışındakileri nasıl deneyimleyebileceği ya da öteki dünyayı nasıl bilebileceği üzerine kafa yormaya başlar. Çünkü bilimsel bilgiyle Kutsal Kitap'ta anlatılan şeyler birbirleriyle çelişmekte ve bilim, anlatılanların hiçbirini kanıtlayamamaktadır. Ona göre, mevcut bilimsel bilgi, Kutsal Kitap'ta anlatılan mucizeleri açıklayamamaktadır. Bu düşüncelerle birlikte Swedenborg, bilimsel bilgilerle Kutsal Kitap'taki mucizelere açıklık getiremediğini düşünerek, tercihini Kutsal Kitabı anlamaktan yana koyar. Bunun sonucu olarak ise ruh gözüyle görmeye başladıklarını anlatmaya başlar. Çünkü, Swedenborg'a göre, artık, "bilim adamı olarak dayanmış olduğu sınırın üstünden atlanmalıdır." O, "tamamen başka olanı arar ve tanrısal gizem vuku bulur" (Geier, 2009: 111).

Böylece, Swedenborg, özel rüyalar görmeye ve bu rüyaların sonucunda kendince göksel meleklerin yakınlığını hissetmeye başlar. Ona göre Tanrı'nın oğlu (İsa) , kendisini gözdesi olarak seçmiştir: "Nisan 1745'te kendi içinde bizzat Tanrı kendini ifşa eder. Ondan ne için seçilmiş olduğunu öğrenir. İnsanlara kutsal kitabın ruhsal anlamını ifşa edecektir. Yalnızca tanrısal yardımın rehberliğiyle, hayatının geri kalanını bu görevi yerine getirmeye çalışarak geçirecektir" (Geier, 2009: 111).

Swedenborg gördüğü rüyaların etkisiyle artık ruh görücülüğüne başlar, ruhun yer değiştirmesiyle öbür dünyadan haberler getirmektedir. O, ruhunun bedenden çıkıp Tanrı'nın güdümünde ruhsal bir âleme sürekli olarak taşındığını, iddia etmektedir. Yaşadığını iddia ettiği şey, ölen bir insan gibi nefesi kesilip kendinden geçerek ölümü deneyimlemesi ve ruhlar âlemine gitmesi, sonra dirilerek tekrar bedensel âleme dönmesidir.

Swedenborg'un ruh görücülüğü hikâyelerinin en ilginci "tekrar bulunan makbuz"dur. Hikâyeye göre, Stockholm'de bir kuyumcu, Hollanda elçisinin dul eşinden ödenmemiş bir makbuz karşılığında para ister. Kadın böyle bir borcun ödenmiş olduğunu bilse de bunu ispat edecek makbuzu bulamaz. Zor durumda olan kadın çareyi -ölülerle konuşmakla ün salmış- Swedenborg'a danışmakta bulur. Swedenborg konuyu dinler ve bir süre sonra makbuzların

kadının evinde hangi çekmecede olduğuna kadar söyler. Kadın makbuzları Swedenborg'un tarif ettiği yerde eliyle koymuş gibi bulur (Geier, 2009: 112).

Swedenborg, bu ve buna benzer hikayelerle ölülerle konuştuğunu ve ruhlar âleminden haberler aldığını yaymaktadır. Hatta, İsa'yı görmesi ve Tanrı tarafından ziyaret edilmesiyle ilgili kehanetleri anlattığı bir kitap yazar (Arcana Coelestia, 1747-1758). Kitapta "ruhlar âlemine ve meleklerin göğüne sürekli ve aralıksız gidiş gelişlerinde görmüş olduğunu ve bilgisini yalnızca Tanrı'dan aldığını iddia ettiği tüm şekillerin ve harikaların özünü aktarır" (Geier, 2009: 114).

Kant'ın Swedenborg ile ilgilenmeye başlamasının asıl nedeni, kendisini de sürekli meşgul eden, ruh veya öbür dünya gibi metafizik kavramların gerçekliğini sorgulamak ve kendi kafasındaki metafizik sorulara cevap bulabilmektir. Kant, Swedenborg'un ruhlarla ve öbür dünyayla ilgili dile getirdiği ve bir bilgi olduğunu ileri sürdüğü önermelerin doğru olup olmadığını, hatta böylesi önermelerin bilgi olup olamayacağını araştırır. Böylece, Kant için, "metafiziksel alan" ile "bilimsel alanının" bilgisi problemi yavaş yavaş oluşmaya başlar.

"Kant için Swedenborg ve yapıtı, duyularüstü dünyaya yönelen her türlü metafiziğin bir karikatürüdür" (Cassirer, 2007:112). Kant, Swedenborg'un yazılarını inceledikten sonra, onun yazdıklarını, hayal dünyasının ya da aldanmış bir zihnin ürünü olarak görür. Hatta, Kant, kimi yerde alaycı bir üslup takınıp Swedenborg'un anlattıklarının hayal gücüne dayalı yanılsamalar olduğunu söyleyerek dalga geçer. Çünkü Swedenborg'un anlattığı şeylerin hepsi kendine has deneyimler ve algılamalardır, anlattıklarının tanığı da yalnızca kendisidir.

"Kant ..., Swedenborg'un kendi gözleriyle gördüğünü ve kendi kulaklarıyla duyduğunu iddia ettikleriyle, bilgilerin ampirik temeliyle ilgilenir" (Geier, 2009:114). Kant'ın, Swedenborg'un "duydukları" ve "gördükleri" gibi özellikle duyu temelli olan alanla ilgilenmesinin nedeni, ona göre, duyusal dünyanın bilgisine ulaşırken öznelerin ortak bir deneyimde buluşan bir dünya tasarımı olduğunu düşünmesidir. Kant'a göre, eğer Swedenborg, bu dünyanın dışında başka bir dünyanın varlığını deneyimlediğini ve oradan haberler aldığını iddia ediyorsa, bu, onun ortak kavrayışı kaybettiği ve kendine ait bir dünyadan bahsettiği anlamına gelir. Deneyimlerin ortak bir temelinde birleşen bir dünya yerine herkesin kendine ait bir dünyasının olması, o kişilerin ve dünyalarının birer hayal ya da rüyadan ibaret olduğunu söylemektir.

Kant'ın, bu tartışmayla ulaştığı sonuç metafiziğin konusunu oluşturan nesnelerin Swedenborg'un yöntemiyle bilinemeyeceğidir. Metafizik kavramlar, ona göre, ne kanıtlanabilir ne de reddedilebilir. Böylece o, metafiziğe yalnızca negatif bir anlam yükleyerek zihnin sınırlarını göstermesi açısından bakar. Metafiziksel kavramlar bilgimizi hiçbir zaman genişletmez ama aklın sınırlarını gösterir. Bu bakımdan, ruhlar ve öbür dünyadan haberler gibi konuları ele alan geleneksel metafiziğin anlamı da Kant ile değişir. Metafizik, Kant için, artık doğaüstü olayların gerçekleştiği ve anlatıldığı yer değil, akla sınırlarını gösteren bir alandır.

Kant'ın, "Swedenborg ile ilgili çalışmasında tamamlamış saydığı şey insan ruhu ve ruh hakkında pozitif bir bilgi değildir. Burada güvenebileceğimiz pozitif şey, paradoks bir ifadeyle, negatif bir şey içerir: Ötesine geçemeyeceğimiz bir bilginin engellerini ve sınır taşlarını" (Geier, 2009:119).

Kant, böylece, duyusal dünyanın sınırlarını aşan her türlü bilgiye şüpheyle bakarak aklın sınırlarını araştırmaya, aklın yanılsamalara ve hatalara düşmesini engellemeye çalışır. Aklın yanılsamaya düşmemesi ve hata yapmaması için öncelikle neyi bilip neyi bilmeyeceğinin farkında olmalısı gerekir. Bu bağlamda Swedenborg gibi başka bir dünyadan haberler aldığını söyleyen birinin dünyası öznelerin ortaklaşa deneyimlerinin dışındadır ve bu yüzden sadece hayalden ibarettir. Öznelerin ortaklaşa dünyasında "akılsal bir seçim yapmak için, her şeyden önce kaçınılması gereken şeyi, yani imkânsız olanı tanımak zorunludur" (Cassirer, 2007:116).

Kant, Swedenborg eleştirisiyle aslında "dogmatik" olarak adlandırdığı metafiziği eleştirmektedir. İnsanın aklının sınırsızlığı yerine o, insan aklının sınırları olduğunu kabul etmeyi yeğlemiştir. Çünkü, ona göre, insan aklı yalnızca içinde yaşadığı dünyanın sınırları içindekileri bilebilir. Akıl bu sınırların dışındakileri bilemez. "İnsanlığın altından kalkması gereken vazife bu dünyanın ötesindeki bir dünyada değil, burada ve şimdi de yatar" (Kuehn, 2017:163). Bu bağlamda, Kant'ın ulaştığı bir başka önemli sonuç, "ruhun iyi davranışını başka dünya umuduna dayandırmak yerine gelecekteki dünyayı iyi bir ruhun hislerine dayandırmanın insan doğası için daha uygun göründüğü" dür (Kuehn, 2017:164). Kant, burada dogmatik metafizik yerine aklın pratik kullanımının metafiziğini oluşturmaya doğru gideceği yolu aralamaktadır. Böylece Kant, "metafiziği, Swedenborg'un ruhlar dünyası hakkında verdiği haberler türünden bir şey olmaktan, anlaşılırlık taşımayan ve doğru inançlara götürmeyen uluorta kanaatler toplamı olmaktan" çıkarır (Cassirer, 2007:115). Kant'ın Swedenborg'dan hareketle geliştirdiği yeni "yaklaşım" mucize eleştirisinin epistemolojik dayanakları için değerli sayılmalıdır.

2.5.2. Kant'ın Felsefesinde Akıl Kavramının Yeri Ve İşlevi

Akıl kavramı kuşkusuz binlerce yıldır felsefe tarihinin başlıca birkaç kavramından biridir. Aynı zamanda bu kavram insan olmanın da ayrıcı özelliğini imler. "Akıl" felsefe dilinde bir kavram olarak ele alınmadan çok önceleri insanlararası ilişkileri belirleyen bir ölçüt olarak inşa edile gelmiştir. Akıl, Prometheus'un karakteristik özelliği olarak, sanatı ve bilimleri ortaya çıkartan zihinsel yetiyi gösterir. Odysseus karakterinde ise akıl bir başka anlam kazanır ve bir kurnazlık, şeytani denebilecek bir akıl yürütme olarak "zeka"yı imler. Ne var ki farklı dillerde logos, reason, Vernunft, akıl, us sözcükleri ile imlenen şey, felsefe tarihi boyunca ne olduğu ya da değeri konusunda tartışmalara yol açmıştır.

Antik Yunan'da başlayan bu tartışma günümüzde de devam etmektedir. Aristoteles'in Ruh Üzerine (De Anima), Nikomakhos'a Etik ve Organon'da sınırlarını çizmeye çalıştığı akıl "kavramı" hakkındaki tartışma hala bitmemiş görünüyor. Bu tartışmanın sürmesinin bir nedeni farklı dillerde "akıl" denilen şeyden anlaşılanlar arasındaki ince farklılıklardır. Diğeri ise akıl sahibi varlık olarak insanın evrende yapıp ettiklerinin değerdir.

Kant'ın temel savı şudur: aklın yapısını, bir bilme yetisi olarak yapısını elbette, aklın kendisine şeffaf hale getirmedikçe metafiziğin bir bilim olup olmadığına karar verilmesi olanaksızdır. Metafizik bilme yetimizin ürünlerinden birisidir. Bilme yetisinin yapısını boydan boya, hiçbir şeyi atlamaksızın, ("bilme" sözcüğünün anlamının içini bütünüyle doldurarak ele almadıkça), metafiziğin bir bilim olup olmadığına karar verilemeyecektir.

2.5.2.1."Eleştiri" olarak yöntem:

Kant aklı teorik ve pratik bağlamlarda ele aldığı kitaplarında bir akıl "eleştirisi" ortaya koymaktadır. Ama buradaki "eleştiri" bugün bilinen, yaygın olarak kullanılan anlamının dışında, Kant felsefesinde, özel, neredeyse Descartesçı bir anlam taşır. İlkin "eleştiri" akıl çağı olarak Aydınlanma Dönemi siyasal yaşamın temel kavramıdır. Öyle ki, Aydınlanma Çağı'nın iki temel hedefi siyasal ve dinsel yaşamın çerçevelerinin değiştirilmesi hedefinin gerçekleştirilmesinin kavramsal dayanağıdır.

Kant şöyle demektedir:

> Çağımız her şeyi kendine altgüdümlü alması gereken gerçek eleştirinin çağıdır. Kutsallığı yoluyla ve yüceliği yoluyla yaşama kendilerini genellikle ondan bağışık tutmayı isterler. Ama sonra yine kendilerini haklı bir kuşkunun altına düşürür ve usun yalnızca özgür ve açık sınamaya dayanabilene gösterdiği dürüst saygıyı kendi hakları olarak ileri süremezler (Kant, 1993:18).

"Eleştiri" bu anlamının yanında, ikinci olarak Kant'ın dilinde bir başka ve karakteristik anlama daha gelir: 'sınırların' ve 'olanakların' belirlenmesi. Yani Saf Aklın Eleştirisi, antropolojik bir olgu olarak deneyden bağımsız -"saf"- çalışan aklın sınırlarının ve olanaklarının belirlenmesini amaçlamaktadır. Saf aklın Eleştirisi'nin görünüşte somutlaştırdığı, ele avuca gelir hale getirdiği kriz aslında metafizik hakkındadır. 18. Yüzyılda Hume'un dilinde "ateşe atılacak" hale gelen metafizik hakkında bir karar verilmelidir.

Kant'ın temel savı şudur: aklın yapısını, bir bilme yetisi olarak yapısını elbette, aklın kendisine şeffaf hale getirmedikçe metafiziğin bir bilim olup olmadığına karar verilmesi olanaksızdır. Metafizik bilme yetimizin ürünlerinden birisidir. Bilme yetisinin yapısını boydan boya, hiçbir şeyi atlamaksızın, "bilme" sözcüğünün anlamının içini bütünüyle doldurarak ele almadıkça, metafiziğin bir bilim olup olmadığına karar verilemeyecektir.

Bir örneği mucizeler hakkındaki yaygın ilgide de görülebileceği gibi Metafizik antropolojik bir olgudur. Kant bu durumu felsefi bir kavram olarak metafizik üzerinden saptarken, sanki mucize hakkında da konuşuyor gibidir. Çünkü bir "mucize" aslında fiziği-doğayı-deney alanını aşan bir olayın adıdır. Dolayısıyla mucizeler de metafizik alana dahil sayılabilir: "İnsan usu bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar" (Kant, 1993:17). Bu antropolojik olgu bir "savaş" halidir: "sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı Metafizik olarak adlandırılır" (Kant, 1993:17). Bu kavga-savaş alanının gerçekten bir bilim olup olmadığı hakkında karar vermek gerekmektedir artık. Bu "karar" Saf Aklın Eleştirisi adındaki "mahkeme"nin yargısına gereksinim duymaktadır. Bu bağlamda "eleştiri" şu anlama gelecektir:

[Eleştiri ile] kitapların ve dizgelerin bir eleştirisini değil, ama genel olarak us yetisinin tüm deneyimden bağımsız olarak kendileri için çabalayabildiği tüm bilgiler açısından bir eleştirisini anlıyorum; öyleyse bu eleştiri genel olarak bir metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere uygun olmak üzere, kaynağını olduğu gibi alan ve sınırlarını da belirleyecektir (Kant, 1993:18).

Kant'ın bu cümlesi bu çalışmanın sorunsalı açısından da değerlendirilebilir. Çünkü artık metafiziğin olanaklı olup olmadığı hakkındaki tartışma diğer yandan mucizenin de olanaklı olup olmadığı hakkında bir tartışmadır. Metafizik bir bilim olarak olanaklı ise, bu alanın bir parçası olarak mucize de olanaklı hale gelir. Buradan hareketle de teolojik bakış açısı kamusal yaşamın tamamına egemen hale gelebilecektir. Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin bu bakış açısından da değerlendirilmesi gereklidir. Bu sorunsala yanıt vermek, en başta aklın ne olduğu sorusunun aklın işlevleri ve anlamları açısından yanıtlanmasını gerektirir.

Kant'ın Swedenborg'un "mucizeleri"nin bir safsata olduğunu kanıtlamasının temelinde, onun uzam ve zamanın nesneye değil, insan zihnine ait tasarımlama biçimleri (görüler) olduğu düşüncesi yatar.

2.5.2.2. Transendental Estetik

Kant'ın dizgesinde "akıl" kavramının imlemlerinden biri 'duyusal dünyayı bilme yetisi'dir. Duyusal dünyayı bilmek açısından Kant felsefe tarihinde önemli bir yeniliği ortaya koyar. Duyusal dünyayı bilmek bakımından insan bilgisine dair temel-tarihsel kabul, duyusal bilginin uzam ve zamandaki nesneleri konu edindiğidir. Kant için ise, duyusal bilgiye dair bu temel kabul yanlıştır. Çünkü uzam ve zaman dış dünyaya ait nesnede içkin nitelikler değildir. Uzam ve zaman duyusal olarak verilen nesnelere dair bilgi ortaya koyan "duyusallık" yetisinin "saf" formlarıdır. Bu iki "form" nesneye duyusal nesnelere insan duyusallığının eklediği formlar-

biçimlerdir. Eş deyişle uzam ve zaman nesnel nitelikler olmayıp, insan duyusallığının dünyayı tasarlama biçimleridir. Kant burada Kopernikus'un astronomide yaptığı dönüşüme benzer bir dönüşüm gerçekleştirir. Apriori bilgi açısından nesnelerde bulunan uzam ve zaman fikrinin çıkmazlarını aşmak için, insan duyusallığında-zihninde yerleşik bulunan formlar olarak uzam zaman kabulünü ortaya atar. Bu şekilde ele alındığında apriori bilgi saf matematikte ve saf fizikte olanaklı hale gelmektedir. Demek ki, Kant'ın Kopernikusçu kabulü doğrudur (Kant, 1993:25)

2.5.2.3. Transendental Mantık

"Bilme" etkinliğinin bir türü farklı düzeylerde de olsa "dünya-evren" hakkında "yargılar" vermektir. Dünya-evren hakkında "bu ağaç yeşildir" yargısı da verilebilir "$E= mc^2$" yargısı da. Bu iki "yargı" türünün aynı "akıl"ın ürünün olduğun bilmek ve bu iki yargının nasıl olanaklı olduğunu bulmak gereklidir sadece. "$E= mc^2$" türünden yargılar, ilkece metafizik yargılar ile benzerlik göstermektedir. Bu türden yargıların nasıl olanaklı olduğu gösterildiğinde metafiziğin bir bilim olup olmadığı hakkındaki tartışmada da önemli bir aşama geride bırakılmış olacaktır.

Bu yargılardan ilki, doğrudan duyusal olarak algılanan bir nesne hakkındadır. Duyusal olarak algılanan bir nesne hakkında yargı vermek en başta iki şeyi varsayar: Nesne ve nesneyi algılayan ve onunda hakkında yargı veren bir özne. Kant bu noktada şu sorunla yüzleşir: Dünya hakkında a priori bilgi nasıl olanaklıdır? Nesne ve özne arasındaki ilişkide öznenin nesneye "zamansal olarak" önce gelen bir a priori yargı vermesi olanaksızdır. O halde bu konudaki bütün bakış açısını ters yüz etmek ve a priori bilginin olanağını öznedeki a priori bilgiyi önceleyen yapı ve "kavramlar"da aramak gerekir. Bu yapıyı araştırmak Kant'ı "Kopernik devrimi"ne götürecektir (Kant, 1993:25).

Kant'ın akıl kavramını aydınlatmak bakımından önemli bir öğe de "anlama yetisi"ni ortaya çıkartmaktır.

"Akıl" sözcüğü SAE'de kazandığı anlamlardan ilki duyu bilgisine dair bütün apriori öğelerin kaynağı anlamına gelir. Akıl sözcüğü bu anlamda duyusallık ve anlama yetisindeki (Verstand) apriori öğeleri imler. Kant "akıl" (Vernunft) sözcüğünü bu noktada sık sık anlama yetisi (Verstand) ile eş anlamlı olarak kullanır. Bu anlamda insan zihni yalnızca iki yetiye ayrılır: duyusallık (Sinnlichkeit) ve kendiliğindenlik (Spontanitat). Anlama yetisi dünya hakkındaki yargılarımızdan başlayarak giderek bilimlerin ortaya çıkışını olanaklı kılar. Anlama yetisi kategorilerin kaynağı ve genel olarak dünya hakkında yargıda bulunma yetisidir. Kant "anlama yetisi"(Verstand-understanding) konusunu Transendental Öğeler Öğretisi'nin ikinci bölümünde, **Transendental Mantık** başlığı altında ele alır. Kant "Transendental Mantık" başlığı altında, saf apriori bilginin kaynakları sorununa odaklanır (Ketenci, 2016:3).

Böylelikle Kant, anlama yetisi derken, kategorilerin kaynağına işaret etmektedir. Bu kategoriler ona göre, dünya hakkında bilgiye sahip olabilme konusunda, a priori ilkelerin bulunduğu yerdir. Buradan yola çıkarak Kant, olanaklı olan a priori bilginin kaynağını bulmayı ve insan zihninin a priori ögelerle bilgiyi nasıl üretebildiğini incelemek ister.

SAE'de mantık, "anlama yetisi kurallarının bilimi"ni (Kant, 1993:66) imler. Kant bu bilgi için, anlama yetisinin deney-öncesi bilgileri olan kategorilerini-saf kavramları- ve anlama yetisinde oluşturdukları yapıyı bütünlüğünde araştırır (Ketenci, 2016:3).

Transendental Mantık Kant'ın ünlü cümlesiyle başlar: "Bilgimiz zihnin (Gemüt) iki temel kaynağından gelir. Bu iki kaynaktan ilki, tasarımları almak (izlenimler için alırlık) yetisidir (Vermögen), ikincisi ise, bu tasarımlar aracılığıyla bir nesneyi bilme yetisidir (kavramların kendiliğindenliği)" (Kant, 1993:66). Birinci yetiyle bize bir nesne verilir, ikinci yetiyle ise bu nesne o tasarım ile ilişki içinde düşünülür. Öyleyse görü ve kavramlar bütün bilgimizin öğelerini oluştururlar; öyle ki ne kavramlar kendilerine karşılık gelen uygun görüler olmaksızın, ne de görüler kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilirler" (Kant, 1993:66).

Kant'a göre anlama yetisi sayesinde doğru nesneler, doğru kategorilerle, doğru bir şekilde ilişkilendirilirse verilen yargı doğru olur. Duyusallıkta yalnız bir etkilenme, bir alıcılık söz konusudur. Bu yüzden duyusallıkta yargıdan ve bununla bağlantılı olarak doğru ve yanlıştan bahsedemeyiz. Yanlış yargı, nesnenin anlama yetisi kategorilerine yanlış ilişkilendirilmesiyle ortaya çıkar. Bu nedenle Kant için bütün bilgimizi duyusallığımız sayesinde görüler ve bu görülerin anlama yetisinde bulunan kategorilerle doğru ilişkilendirilmesi sayesinde oluştururuz. Böylelikle anlama yetisi yalnızca deneysel alana ilişkin bilgi verir. Yani uygulanabilir, olanaklı deneyin ilkelerine ilişkin içkin ilkeler verir.

Anlama yetisi "olanaklı bir deneyin biçimini öncelemekten başka" hiçbir şeyi apriori olarak gerçekleştiremez (Kant, 1993:157). Anlama yetisinin verdiği bilgi "kavramlar yoluyla bir bilgidir" (Kant, 1993:72). Anlama yetisinin duyusallık ve görülerden ayrılmasını sağlayan kavramlarının biricik işlevi yargı vermektir. Farklı nesne tasarımlarını ortak bir tasarım-yargısına dönüştürme yetisi olarak anlama yetisinin nesne ile bağlantısı dolaylıdır. Anlama yetisinin birlik-yargısı haline dönüştüreceği tasarımlar duyusallık sayesinde gelir. Eş deyişle anlama yetisi ile nesne arasındaki bağlantı doğrudan değil, dolaylıdır. Böylece düşünmeyi sağlayan kavramlar yetisi olarak anlama yetisinin verdiği yargı" nesnenin dolaylı bir bilgisidir ve bu nedenle de nesnenin "tasarımının tasarımıdır" (Kant, 1993:72). Nesne hakkındaki ilk düzey tasarımı görüler sağlar; görülerden ele edilen tasarımları birleştiren yeti olarak anlama yetisinin tasarımı da ikinci düzeydir. Kant'ın yargının "tasarımın tasarımı" olduğu ifadesi bu anlama gelir (Ketenci, 2016:9).

Dolayısıyla burada Kant'ın "akıl"dan anladığı şey daha da belirginleşmeye başlar. Akıl, ona göre yalnızca duyusallık ve anlama yetisini işaret eden bir şey değil, aksine, sistemin bütününü

ifade eden bir anlam ifade eder. Daha berraklaşmış olan bu tanımda akıl, duyusallık ve anlama ve yetisi arasındaki ilişkiyi sağlayan, yargı gücü yetisidir.

Bir saf anlama yetisi kavramı nedir ve işlevi nedir? Bir saf anlama yetisi kavramının temel işlevi imgelem yetisinin oluşturduğu ve hala bir çeşitlilik görünümünde olan tasarımları bilgiye dönüştürmektir. "Farklı tasarımlara bir yargıda birlik veren ve aynı zamanda farklı tasarımların salt sentezine de bir görüde birlik veren bu işleve, genel olarak ifade edilirse, saf anlama yetisi kavramı adı verilir" (Kant, 1993:77). Bu işlevi gerçekleştiren saf anlama yetisi kavramları, bir yandan bir yargıya mantıksal biçimini kazandırırlar, diğer yandan görü yoluyla verilen tasarımların çeşitliliğine transendental bir birlik kazandırırlar. Anlama yetisi kavramlarının bu işlevleri, kavramların apriori olmasına dayanır (Ketenci, 2016:15). Kategoriler yoluyla insan görü yoluyla verilen bir nesneyi "düşünebilir" ve "anlayabilir" (Kant, 1993:77).

Böylece anlama yetisinin içini oluşturan bütün kavramlar, deneyimden gelmemelerine rağmen gene de yalnızca deneyime ilişkin olarak kullanılabilir. Anlama yetisinin ilkeleri yalnızca olanaklı deney için bir şemadan başka bir şey içermezler (Kant, 1993:155). Kant'a göre Transendental Analitiğin sonucu şudur: "Anlama yetisi a priori olarak olanaklı bir deneyin biçimini öncelemekten başka bir şey başaramaz" (Kant, 1993:158).

Bilgi ancak anlama yetisi kavramları olarak kategoriler empirik görülere uygulandıklarında ortaya çıkabilir. Bir başka deyişle kategoriler empirik bilginin olanağına hizmet ederler (Kant, 1993:103). "Bunun sonucu olarak, kategorilerin olanaklı deneyimin nesneleri olarak şeylerin bilgisinin dışında hiçbir kullanımı söz konusu değildir" (Kant, 1993:104). Bu sınırlar içerisinde bakıldığında, uzam ve zaman görüleri, saf görüler olarak, nesnelerin verilebilme olanağının koşullarıdırlar ve duyu nesneleri ya da basitçe deneyim alanı dışında hiçbir anlamları, "bu sınırların ötesinde" hiçbir geçerlilikleri yoktur. Kategoriler yalnızca nesneler arasındaki bağlantıları kurmamızı sağlayan düşünme biçimleridirler, düşünce dışında hiçbir nesnel varlıkları söz konusu değildir (Kant, 1993:104). Kategorilere anlamlarını ve imlemlerini yalnızca duyusal ve empirik görümüz verebilir (Kant, 1993:104). "Saf anlama yetisi kavramları yalnızca ve yalnızca anlama yetisi yoluyla genel olarak görü nesneleriyle ilişkilidirler" (Kant, 1993:104). Salt bu kavramlara dayanılarak, hiçbir duyu verisi olmaksızın, hiçbir nesne bilinemez. Bu nedenle bu kavramlar, duyusal görülerde biricik uygulanım alanlarını bulan "düşünme biçimleridir"ler (Kant, 1993:104).

Bu noktaya gelinceye değin Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi ve Prolegomena'ya dayanarak onun akıl kavramını nasıl içeriklendirdiğinin bir kısmına ulaşabildik. Bu noktaya kadar Kant, insanın doğayı hem deney bilgisi hem de apriori bilgi ile nasıl bilebileceğini gösterir. Bu bilginin temel öğeleri görüler ve kategorilerdir. İnsan doğa hakkında, doğada olup biten süreçler hakkında hem doğrudan deney bilgisi dile getirebilir, hem de doğa hakkında apriori yasa bilgisi dile getirebilir. Bu anlamda bu bilgiyi dile getiren yeti, anlama yetisidir. Dolayısıyla doğada olup

biten her şey kategoriler ile ilişkili olarak dile getirilebilir. Şeyler arasında ilişki kurmayı sağlayan kategorilein deney alanı dışında herhangi bir kullanımı yoktur. Böyle bir sınırlandırma, deney alanında kategoriler ile ifade edilemeyen herhangi bir olayın olamayacağını, olup biten her şeyin doğa yasalarına göre olup bitmesi anlamına gelir.

Ancak bu noktada mucize kavramı ile ilişkili başka bir olgu söz konusudur: İnsan sadece deneyde verilen dünyayı bilebilir, ama ilgisi deney alanının çok ötesine uzanır. Yani, bir tanrının var olup olmadığı, ruhunun ölümsüz olup olmadığı ve evrenin zamanda bir başlangıcı olup olmadığı sorularını sormaktan da geri duramaz. Bu noktadan itibaren Kant'ın insan aklının sınırı ve metafiziğin bir bilim olup olmadığı hakkındaki araştırması yeni bir yön alır. Bu yeni yönde hem akıl kavramının yeni bir anlamı, hem de aklın yeni bir araştırma nesnesi ortaya çıkar. Aslında bu yön daha önce Hobbes, Spinoza, Locke ve Hume tarafından da dile getirilmiştir. Bir başka ifade ile, insanın böylesi konular hakkında araştırma yapmaktan kendini alıkoyamamasının antropolojik bir temeli vardır.

2.5.2.4. Transendental Diyalektik

Kant Saf Aklın Eleştirisi'nde mantığı analitik ve diyalektik olarak ikiye ayırır (Kant, 1993:B82). "Diyalektik" nitelemesi belirli bir akıl yürütme biçiminin adıdır. Hakikat (Wahrheit-Truth) bir bilginin nesnesi ile uyuşmasıdır (Kant, 1993:69). Bir bilgi hakkında olduğu nesne ile uyuşmuyorsa, o bilgi yanlıştır. Evrensel bir hakikat ölçütü bu bakımdan yargının hakkında olduğu nesneden bağımsız olmalıdır. Biçim açısından bakıldığında mantık, "evrensel ve zorunlu anlama yetisi kuralları" anlamına gelir. Bu kurallarla çelişen her 56şey yanlış olacaktır. Çünkü doğru yargı vermenin ilkeleri yargıda ihlal edilmiş olur. Ancak bilgi mantıksal olarak doğru olsa bile, nesne ile çelişmemelidir. Böylesi bir çelişme söz konusu olduğunda, yani mantık açısından sorun olmasa bile nesne ile uyum söz konusu olmadığında da yargı yanlış olur. Oysa mantığa duyulan güven böylesi bir hatayı görünmez hale getirmektedir (Kant, 1993:69). Bu olgu, sadece mantık yoluyla nesneler hakkında yargı vermeyi engelleyicidir. Bu engel aşıldığında, yani dile getirilen bütün yargılara mantıksal bir biçim verilmiş olur. Kant, diyalektik tanımını da bu noktada elde eder :

> Gene de, böylesine gösterişli bir sanatın iyeliğinde eşit ölçüde aldatıcı bir çekicilik yatar, çünkü içerikleri açısından ne denli boş ve yoksun olsak da tüm bilgilerimize anlağın biçimini verir, öyle ki yalnızca yargıda bulunma için bir kanon olmasına karşın, genel mantık sanki en azından nesnel öne sürümler aldatmacasının edimsel üretilişi için bir organonmuş gibi kullanılmış, ama böylelikle gerçekte kötüye kullanılmıştır. Genel mantık bu sözde organon işlevinde alındığı zaman Diyalektik olarak adlandırılır (Kant, 1993:69).

Kant mantığın böylesi bir kullanımına yanılsama mantığı (Logik des Scheins) adını verir. Mantık böylece organon olarak kullanıldığında diyalektik olur. Mantık bize bilginin içeriği hakkında hiçbir şey öğretmediği halde, "bilgiyi genişletmek ve arttırmak için bir araç olarak" kullanılmaktadır (Kant, 1993:70). Böylesi akıl yürütmeler "gevezelikten daha öteye varamaz" (Kant, 1993:70).

Kant bu düşünceleriyle kültür tarihinde çok yaygın, yaygın olduğu içinde artık doğru kabul edilen bir dizi temel düşünme yanlışının kaynaklarını ifşa etmektedir. "Yanılsama mantığı"nın kendini ele verdiği temel konular şunlardır: Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve Evren. Kant bu noktadan itibaren kitabında epistemoloji çerçevesinden çıkarak, antropolojiye yönelmektedir. Bir anlamda antropo-epistemoloji yapmaktadır. Bu nesnelere bağlı olarak üç tür "yanılsama mantığı" söz konusudur: "Paralojizm", "antinomi" ve "saf aklın ideali". Paralojizm, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtladığın iddia eden düşünme biçimidir; Antinomi özgürlüğün varolup olmadığını düşünen -özgürlük nedir? sorusunu sormaksızın-, ama her seferinde kendi karşıtını temellendiren düşünme biçimidir; saf aklın ideali ise, Tanrı var mıdır, yok mudur ekseninde tanrı üzerinde düşünen düşünme biçimidir. Mucize hakkında yapılan düşünmede de bu düşünme hataları tekrarlanmaktadır.

Kant bu konudaki düşüncelerinin örneklerini "eleştiri dönemi" öncesinde Lizbon depremi hakkında yaptığı çalışmalarla vermektedir. Azizler Günü'ne denk gelen 1 Kasım 1755 tarihinde Lizbon'da gerçekleşen deprem sonucunda kentteki binaların üçte ikisi yıkılmış, on binlerce insan ölmüştür. Bu büyük felaket Avrupa kültür tarihinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Lizbon depreminin ahlaksal yozlaşmalar karşısında Tanrı tarafından verilen bir ceza olduğu düşüncesi dönemin moda düşüncelerindendir. Kant bu düşünceye karşı çıkarak, depremlerin jeolojik bir etkinlik olduğunu kanıtlamaya çalışan üç makale yazar (Topuz, 2017:114-118). Kant açısından korkudan kaynaklı merak ve şüpheden Tanrısal inayet ve akılcı çıkarımlar yoluyla kurtulmak mümkündür. Ona göre Lizbon depremi Tanrı'nın insanları cezalandırmak için kullandığı bir yöntem olamaz. Bu bağlamda depremin tanrısal bir cezalandırma yöntemi olmamasının akılcı dayanağı, depremlerin coğrafi konumla bağlantılı olarak ortaya çıkması, sonuçlarının yıkıcı olmasının nedeni ise böylesi doğal afetlere karşı önlemler alınmamasıdır. İnsanlar doğa felaketlerinin tanrının cezalandırması olduğunu söylediklerinde aslında, hiçbir zaman bilemeyecekleri tanrısal kararları dile getirdiklerini iddia etmektedirler. Böylesi bir gücü bir insanın kendisinde bulması ise başlı başına bir hatadır. Hatta ona göre insanların böyle bir kanaatte bulunmasısın nedeni insanın kendisini tanrısal etkinliğin merkezinde görmesidir. Dolayısıyla Kant'a göre başa gelen bir felaketin nedenini bilinmez bir uzaklığa atfetmek doğru değildir. Tanrı evrende olan şeylere müdahale etmez. Yani Kant için bir doğa felaketinin nedeni Tanrı olamaz. Aynı düşünme biçimi Tanrını doğaya bir tür müdahalesi olan mucize olgusu için de geçerlidir (Topuz, 2017:114-118).

2.5.2.5. Kant Mucize Eleştirisi

Kant'ın mucizelerle ilgili düşünceleri "Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din" (Kant 2017) adlı kitabı ve "Metafizik Üzerine Dersler" (Kant 1821) adlı kitabının mucizeler bölümünde yer alır. Kant, İsa'nın "iyilik ilkesinin kişileştirilmiş idesi" olarak görüldüğünü düşünür. O, İsa'nın Hıristiyan inancına göre ahlaki mükemmelliğin ve tüm saflığı içindeki ahlaki yaratılışın "ilk-örneği" olduğunu söyler. Öyleyse, insanların evrensel ödevi böyle bir ilk-örneğe yükselmektir (Kant, 2017:79). İnsanlığın hâkim düşüncesine göre, insanın Tanrı gözünde kabul edilebilir olmasının yolu, ahlaki mükemmelliğin ve ahlaki yaratışının ilk örneği, İsa'ya pratik iman sayesindedir (Kant, 2017:79).

Kant, iyilik idesi ve ahlaki mükemmellik ile ilgili hâkim düşünceyi açıkladıktan sonra bu idenin nesnel gerçekliğinin ne olduğunu sorar. O, iyilik idesi ve ahlaki mükemmelliğin, 'ahlaki yasa koyucu' olarak akılda bulunduğunu söyler. Yasaya göre her insan, kendi "ilk-örneğini" yani kusursuz ahlak modelini kendi içinde taşımalıdır. Çünkü ona göre, "Tanrı'yı ahlaki bakımdan hoşnut eden bir kişinin idesini ilk-örneğimiz haline getirmek için amprik bir örneğe ihtiyacımız yoktur" (Kant, 2017:82). Ayrıca, herhangi biri, inanmak için -bir delil anlamında- mucize görmek isterse, bu, o kişinin ahlaki inançsızlığı anlamına gelmektedir ve Kant'a göre, bu ahlaki inançsızlığı hiçbir mucize onaramaz. Çünkü Kant, yalnızca insan aklındaki koşulsuz idenin pratik geçerliliğine sahip bir inancı ahlaki bulur. Kant'ın burada vurgulamak istediği nokta, İsa'nın doğaüstü bir şekilde dünyaya geldiğini kabul etmenin pratikte bize hiçbir yarar sağlamayacağıdır. Ona göre, İsa -iyilik idesinin ve ahlaki mükemmelliğin vücut bulmuş hali- doğaüstü bir şekilde dünyaya gelmiş olabilir ama doğal insanlar olarak bizler, iyilik idesini ve ahlaki mükemmelliği (ilk-örneği) kendi içimizde aramalıyız. Kant'a göre, "bireysel bir varlığın eylemlerinde, bu kişiyi ya da dışavurumunu insani olarak temsil etmeden, kayda değer herhangi bir ahlaki değer düşünemiyor olmamız gerçekten de insan aklının bir kısıtlaması ve ondan ayrılmaz bir şeydir" (Kant, 2017:85).

Kant'ın eleştirisi, Hıristiyan teolojisinin de temeli olan "İsa'nın bütün insanlık için kendini feda etmesi" öğretisine yöneliktir. Kant, İsa'nın insanlık için kendini feda edişini akla dayanarak olarak anlayamayacağımızı vurgular. O, "her şeye güce yeten bir Varlığın, Kendi mutluluk durumuna dair parçayı neden feda edebileceğini, ya da neden Kendisini böyle bir mülkiyetten yoksun bırakacağını rasyonel olarak anlayamayız" der (Kant, 2017:85). Bu fedakârlığı insani bir şekilde düşünmek ahlaka zarar verir.

Kant, insanlığın sonsuz suç yüzünden sonsuz bir cezaya mahkûm olmasını ve bu yüzden Tanrı Krallığının dışında bırakılmasını kabul etmez. O bu düşüncesini şöyle açıklar:

> Günah sadece faili tarafından taşınabilir ve hiçbir masum kişi, üstlenmek için yeterince yüce biri olsa bile, başkası adına bu borcu yüklenemez. Ahlak yasasının ihlali, ya da ilahi bir buyruk olarak

bakıldığında GÜNAH denen bu ahlaki kötülük, sonsuz yasa ihlallerini ve dolayısıyla sonsuz suçu beraberinde getirir (Kant, 2017:93).

Dolayısıyla Kant'a göre, İsa insanlığın günahı için kendini feda ettiyse, bu, günah denilen ahlaki kötülüğün sonsuz yasa ihlallerini ve sonsuz suçu ortaya çıkaracağı anlamına gelmektedir. İsa'nın insanların günahı dolayısıyla cezaya çarptırılması, bu ölüm hikâyesi, insanların kalbinde ve zihninde en büyük etkiyi yapmış olsa da, Tanrı'nın hoşnutsuzluğunun özne üzerindeki etkisidir (Kant, 2017:94).

Kant, ilahi emrin buyurduğu bir dinin, tüm insani ödevleri yerine getirmeyi amaçlayan bir ahlak dini tesis etmesi gerektiğini söyler. Ona göre din, dogma ve ritüeller üzerine kurulu olduğunda, insanları dine çekmek için mucizeler kullanılır. "İşaretler ve mucizeler görmedikçe, inanmayacaksın" önermesi üzerinden kurulu bir din, sadece ritüellerden ve dogmalardan kurulu bir dindir. Böylesi bir din anlayışının insanları inandırmak için tek dayanağı mucizelerdir (Kant, 2017:108). Fakat din, insani ödevleri yerine getirmeyi amaçlayan bir ahlak dini olarak kurulursa burada mucizelere inanmak yersiz olacaktır[8]. Ona göre böylesi bir din -hakikate, ahlaki yaratılışa dayanan din- "rasyonel zeminler üzerinde kendini koruma yetisine sahiptir" (Kant, 2017:108).

Kant'a göre İsa'nın mucizeleri ve doğaüstü esinlenme doğru olabilir. Fakat Kant'ın burada dikkat çektiği nokta; tarihsel bir anlatımdan ibaret olan mucizeleri bilmek ya da onlara inanmak dinin bir ilkesi haline gelmemelidir. O bu konu hakkındaki görüşlerini şöyle özetler:

> Tüm dünyalar için geçerli olan bir ve tek dinin öğretmeninin kişiliği gerçekten de bir sır olabilir; yeryüzündeki görünüşü, oradan yer değiştirmesi, olaylı yaşamı ve acıları mucizelerden ibaret olabilir; dahası, tüm bu mucizeleri tasdik edecek tarihsel kayıtın kendisi de bir mucize (duyular üstü bir esin) olabilir. Bu mucizelerden hiçbirinden şüphe etmemiz gerekmez. Ancak bu tarihsel hikâyelerin kullanımında, onları bilmenin, onlara inanmanın ve açıklamanın başlı başına, kendimizi tanrıya hoşnut hale getirmenin araçları olduklarını dinin bir ilkesi haline getirmememiz şarttır (Kant, 2017:108-109).

Kant'a göre, inançlı insanlar teoride mucizelerin var olduğuna inanırlar. Ancak insanlar, genelde inanma eğilimden vazgeçmedikleri için mucizeleri pratikte görmeyi beklemezler. Bu yüzden mevcut kanı, mucizelerin her zaman geçmişte meydana gelmiş olduğundan yanadır. Kant'a göre, mevcut düzen, dindeki mucizeleri "kamusal öğretiler arasına meşru biçimde kaydetmiş fakat yeni mucizelere müsamaha göstermemiştir" (Kant, 2017:108-109). Hatta eski mucizeler devlette meşru bir şekilde tanımlanmış ve sınırlandırılmıştır. Ona göre, "bilge hükümetler, her zaman mucizelerin eskiden meydana geldiği savını desteklemişlerdir" (Kant, 2017:109). Çünkü, devlet, eski inanışın mucizelerini kabul ederek, gelenek üzerinden, bunu bir otorite aracı olarak kullanmıştır. Böylesi bir durum, inanç nesnelerini devletin otoritesiyle

---

[8] *Burada Locke ile Kant arasındaki yaklaşım benzerliği dile getirilebilir. Locke, dinin asıl amacı olarak insanları ahlaksal yaşatmak olarak söyler (Locke, 2013:30).*

bağdaştıran bir anlayıştır. Fakat bir taraftan da devletin, eski mucizeleri meşru bir hale getirirken yeni mucizelere izin vermemesi, onun, artık kilisenin üzerinde bir güç olmaya başladığının göstergesidir. Bu da siyasi düşünüşün değiştiğinin ve laiklik temelinde yeni bir siyasi söylemin oluşmaya başladığının göstergesidir. Halbuki Kant'a göre, günümüzde mucize olmadığını kabul etmek siyasi bir otorite konusu olmaktan çok aklın maksimlerine uygun olmaması anlamında söz konusu olmalıdır.

Kant'a göre mucize "işletim yasalarının sebepleri bizim için tamamıyla bilinmez olan ve böyle kalması gereken; dünyada meydana gelen olaylardır" (Kant, 2017:110). Dünyada doğa düzenine uygun olup bitmeyen bir olay mucizedir. Bu olay bilinen doğa düzenine göre uygun şekilde olup bitmez. Daha yüksek bir düzene uygun oluyormuş gibi görünür. (Kant, 1821:PM117 vd.). O, demonik ve tanrıcı olmak üzere iki mucize türü olduğunu söyler ve demonik mucizleri de meleksi (iyi ruhlar mucizesi) ve şeytani (kötü ruhlar mucizesi) diye ikiye ayırır. (Kant, 2017:110). Kant' göre bir de hayata dair gündelik deyişler içinde "doktorun bir mucize gerçekleşmezse hasta ölecek" (Kant, 2017:112) söyleminde olduğu gibi kullanımı olan bir mucize kavramı vardır.

Kant'a göre biz alışıldık şekilde olup bitmeyen bir şey karşısında şaşkınlık duyarız, hayrete düşeriz. Eğer, doğaüstü bir olay sıradan olsaydı onun karşısında kimse şaşırmazdı. (Kant, 1821:PM117 vd.). Doğaüstü olayı sıradan yapmayan şey sıkça meydana gelmemesidir. Bir olay sıkça gerçekleşirse o artık mucize sayılmaz. Yani Borges'in de Kum Kitabı'nda ifade ettiği gibi "doğaüstü bir şey iki kez yinelenirse korkunçluğunu yitirir" (Borges, 2016:51). Burada Locke'un 'insanların sıkça meydana gelmeyen olaylar' karşısında nasıl şaşkınlığa düştüklerini örneklediği düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Locke şöyle demektedir:

> Siyam kralına onun Hollanda üzerine sorduğu şeyler üzerinde bilgi veren Hollanda elçisi, kendi ülkesinde soğuk havalarda, suyun üzerinde insanların yürüyebileceği kadar katılaştığını, eğer orada fil bulunsaydı fillerin de orada yürüyebileceğini söylediği zaman Kralın yanıtı şöyle olmuş: "Şimdiye dek sizi dürüst bir kimse olarak gördüğüm için söylediğiniz olağanüstü şeylere inanmıştım, fakat şimdi yalan söylediğinizden kuşkum yok (Locke: 1999:416).

Siyam kralı, daha önce soğuk havalarda, üzerinde insanların hatta fillerin yürüyebileceği kadar suyun katılaştığını görmediği için buna inanmaz. Bu olay, Siyam kralı için bilindik bir olay değildir ve alışılmışın çok dışındadır. Bu yüzden, Hollanda elçisinin anlattığı basit bir doğa olayını, -suyun katılaşmasını- daha önce hiç deneyimlemediği için, doğa-üstü görecek ve inanmayacaktır. Benzer bir şekilde, kralın Hollanda'yı ziyaret edeceğini farz edip, basit bir doğa olayı olan suyun katılaşmasını ilk defa deneyimlediğinde ise bu olay alışıldık şekilde olup bitmediği için, kral olay karşısında şaşkınlık duyup, hayrete düşecektir. Belki bu olayı mucize olarak bile değerlendirecektir. Dolayısıyla Kant da Locke gibi düşünür ve insanların "doğanın bilinen düzenine aykırı bir şey karşısında şaşkınlık duyacağını" ifade eder.

Alışıldık şekilde olup bitmeyen bir şey karşısında şaşkınlık duyma ve hayrete düşme esnasında, Kant, doğanın bilinen düzeninin hesaba katılmadığını, aksine kendinde ve kendisi için bir mucize olan olayın hesaba katıldığını ifade eder. Mucize, doğal olaya karşıttır. Burada aklın bu karşıtlığı görmezden gelmesi aslında aklın işlevini yitirmesidir. Çünkü aklın ilkesi doğanın ve doğa düzeninin varlığıdır. Düzen aklın işleyişini belirler. Doğa düzenindeki her kırılma, aslında anlama yetisinin gücünü kaybetmesidir. Böylece mucize kendi başına alındığında olanaksızdır. Çünkü aklın ve anlama yetisinin işleyiş ilkesi olan şeylerin düzeni ilkesine karşıtlık oluşturmaktadır. Mucize tek bir koşulda kabul edilebilir: Ahlaksal bağlam. En yüksek ahlaksallık en yüksek varlıkla anlaşılabilir. Ancak bu durum doğal düzen içerisinde bilinebilir değildir. Yani mucize dine inandırmak için değil, ahlaksal bir model olarak kabul görebilir (Kant, 1821:PM117 vd.).

Ona göre tanrısal mucizelerin kavramsal bir çerçevesini çizebiliriz ama, bu, insan aklında sadece genel bir kavram olarak var olabilir. Çünkü biz ona göre "yalnızca doğal düzenin yasalarının doğrudan ve bağımsız bilgisini edinebiliriz" (Kant, 2017:110). Mucize, tanımı gereği, doğa yasalarının ihlal edilmesi olduğu için, biz, özel koşullar altında Tanrı'nın doğa yasalarının sapmasına izin verdiğini düşünsek bile, bunun sonucu ortaya çıkan yasa hakkında da herhangi bir anlayışımız olamaz. Çünkü akıl bu konuda bir bakıma "kötürüm"dür (Kant, 2017:111).

Kant'a göre, mucizelerin varlığıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamasak da, akıl yürütme yoluyla bir mucizenin tanrısal olup olmadığına karar verebiliriz. Burada bir olayın tanrısal bir mucize olup olmamasıyla ilgili karar verici unsur, bahsedilen olayın ahlakla çelişip çelişmemesidir. Mucizenin ahlakla çeliştiği bir durumda "örneğin, bir babaya bildiği kadarıyla tamamen masum olan oğlunu öldürmesi emrinin verilmesi durumunda" (Kant, 2017:111) tanrısal bir mucizeden bahsedilemez. Tanrısal mucize ahlakla [9] çelişmez.

Kant için, mucizeler hakkında yargıda bulunmak, aklın sınırlarının ötesine gitmektir. Ona göre, hiç kimse doğada gerçekleşen mekanikliğin karşısında duyulan hayranlık verici hislerle, doğa olaylarının sadece doğa yasalarının bir sonucu olduğunu iddia edemez. Aynı şekilde, hiç kimse bu olaylarda Tanrısal bir müdahale olup olmadığını anlamayı da talep edemez. Bu böyle olmasına rağmen, biz, doğada olan biten tüm bu şeyleri deneyimlediğimizden, onlar, bizim için doğa olaylarından ibarettir. Aksini düşünmek Kant'a göre, aklın mütevazılığını kaybetmesidir (Kant, 2017:113). "Dolayısıyla mucizeler ya her gün (doğa olayları kılığında saklanıyor olsalar da) [gerçekleşiyormuş] ya da hiç yoklarmış gibi düşünülmelidir; [her gün

[9] Bu bağlamda "ahlak" sözcüğü, belirli bir toplumda yerleşik değer yargıları ve normlar bütünü anlamında değildir. Kant burada "ahlak" sözcüğü ile akıldan kaynaklanan "ahlak yasasına" dayalı normlar ve insansal ilişki biçimlerini kastetmektedir. Ahlak yasası farklı "formül"leri ile, kişinin eylemde istemesini belirleyen ilkenin genel bir doğa yasası özelliği taşıyabilmesini talep eder. Bu talep kişilerarası ilişkilerde karşıdakinin "sadece" bir araç olarak görülmemesi, aynı zamanda bir "amaç" olarak görülmesi talebini içerir. İnsanın "onur" sahibi "kutsal" bir varlık olduğu düşüncesi ahlak yasasının ve Kant etiğinin temelini oluşturur.

gerçekleşmeleri] seçeneği akılla bütünüyle uyumsuz olduğundan, ikinci maksimi seçmekten başka çare kalmaz" (Kant, 2017:113).

Kant, mucizelerle ilgili düşüncelerini ifade ettikten sonra, "artık gündelik yaşamda mucizelere güvenmemizin ya da aklımızı kullanırken mucizeleri hesaba katmamızın imkansız olduğunu" söyler ve ekler: "Yargıç kilisede mucizelere ne kadar kolay inanırsa inansın, suçlunun şeytana uyduğuna dair iddialarını hiçbir şey söylemiyormuş gibi dinler" (Kant, 2017:111).



3. SONUÇ

Aydınlanma Dönemi hakkında 90'lı yıllarda yayınlanan bir çalışmada (Baykan 1996) Aydınlanma Döneminin ortak herhangi bir teması, yöntemi ve amacı olmadığı savunulmuş ve "Aydınlanma entelektüellerin bir hurafesidir" savı savunulmuştu. Bu çalışmada ele alınan mucize eleştirileri ile Aydınlanma Dönemini karakterize eden en az bir ortak tema, en az bir ortak amaç olduğu ortaya konmuş olmaktadır.

Bir eleştiri çağı olan Aydınlanma, günümüze kadar etkileri uzanan bilimsel, siyasi, dini alanlarda köklü dönüşümleri başlatan bir dönemdir. Bu etkiler kimi zaman Aydınlanmacı tutumun ana amaçlarıyla uyum içinde, kimi zamansa eleştirinin kendine -Aydınlanma döneminin kendisine- dönmesi anlamında günümüze dek sürmüştür. Aydınlanma döneminin çektiği 'eleştiri' kılıcı 1950'lerden bu yana Aydınlanmanın kendisini vurmaktadır artık.

Aydınlanma, dönemin geleneksel düşünüş şekillerinin karşıt şekilde yeniden yorumlanması ve bu yorumlar çerçevesinde bilimsel, siyasi ve dini alanların yeniden şekillendirilme çabası olarak görülebilir. Bu alanlarda dönüşümünü sağlayan temel etken ise, İnsan-Tanrı ilişkisinin yarattığı sorunların olanaklı çözümlerinden bir tanesinin de 'insan ve doğa' arasındaki ilişki sorunundan geçmesidir. İnsan ve doğa arasındaki ilişkinin yeniden oluşturulması insan ve tanrı arasındaki ilişkinin yeniden konumlandırılmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın ana eksenini, Aydınlanma döneminde insan ve doğa arasındaki ilişkinin yeniden konumlandırılmasında etkili olan mucize eleştirileri oluşturmaktadır. Aydınlanma 'insan ve doğa', 'yurttaş ve iktidar', kişi ve inanç' arasındaki ilişkiyi yeniden kurmayı amaçlayan bir düşünme modeli olarak tanımlanabilir.

Aydınlanma öncesi dönemde, özellikle Ortaçağ düşüncesinde insan ve doğa arasındaki ilişki Tanrı üzerinden kurulur. Tanrı'nın vahiyler ve mucizelerle kendini ve isteklerini insana bildirdiği temel kabuldür. Mucizeler insanın algılayabileceği olaylar değildir; mucizeler Tanrı'nın kudretinin göstergesidir. İnsan aklının kavrayamayacağı şeyleri yapan kudreti ve gücü sonsuz bir Tanrı vardır, her şey onun kudreti dâhilinde olmaktadır. Bu kabul yalnızca dinsel alanda etkisi olan, insanla tanrı arasındaki ilişkileri düzenleyici bir kabul değildir. Bu anlayış bilimsel ve siyasal alandan başlayarak toplumsal hayatın her alanında dinsel kurumların otoritesini inşa eder. İşte Aydınlanma döneminde mucize eleştirileriyle birlikte toplumsal yaşamda dinin etkisi kırılmaya başlamış, insanın yüce bir varlık karşısındaki acizliği, yerini 'bilgi güçtür' (Bacon, 2015:49) ilkesiyle 'doğaya egemen olan insan' anlayışına bırakmaya başlamıştır.

Bu sürecin başlangıcında insan-doğa ilişkisini yeni bir "yöntem" ile kurmaya çalışan Bacon yer alır. Bacon'ın insan ve doğa arasındaki ilişkiyi büyü ve simyayla değil akılla kurmaya amaçlayan bir "yöntem" arayışı, dönemin hâkim bilimsel düşünce yöntemini (Aristotelesçi tümdengelim anlayışını) eleştirmesi ve bilimsel alana yeni bir yöntem olan tümevarımı

getirmesi, onun 'bir dönemin başlatıcısı' olarak görülmesini olanaklı kılmaktadır. Onun, akla ve deneye dayalı bir doğa anlayışı kurarken amacı, bilimi sağlam temeller üzerine inşa etmenin yanı sıra insan zihnini ön yargılardan arındırıp bağnazlık ve boş inançlardan kurtulmasını sağlamaktır. Boş inanca ve bağnazlığa yol açan şey, onun "idoller" adını verdiği, zihnin "önyargıları"dır. İnsanlar yüzlerce yıl bu önyargılardan dolayı, bilimsel çalışmalar, 'geleneği takip etme' bağlamında keşfedilenleri tekrar etmekten ibaret olmuştur. Burada doğa hakkında aslında sahte bir akıl yürütme olgusu söz konusudur. Çünkü var olan bilgileri otoritelere duyulan saygıdan (ya da korkudan) dolayı değiştirme cesareti gösterememek, aslında çok sonraları Kant'ın açıkça ifade ettiği gibi, 'aklını kullanmak cesareti' gösterememek anlamına gelir. Bu da artık yeni hiçbir şeyin keşfedilmediği, kendi kendini tekrar eden sahte bir bilim anlayışının bilim sanılmasına sebep olmuştur. Bacon'ın hakikatin bilgisine, zihnin önyargılarından kurtulup aklın kılavuzluğunda yalnız doğaya sadık kalınarak ulaşılabileceğini söylemesi modern bir bilim anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşımın etkisi yalnızca bilimsel alanda kuramsal tartışmalarla sınırlı kalmamıştır. Bacon'la birlikte böylesi bir bilim anlayışı insan-doğa ilişkisini hasara uğratan batıl inanca ve dinin hurafelerine karşı çıkışların başlatıcısı olmuştur. Bu başlangıç noktası inancın yalnızca inanca ait bir alan içinde koruma altına alınmasına neden olmuştur. Böylece bilim, deney ve gözleme dayalı, matematiksel kanıtlamalarla temellendirilen bir etkinlik alanı haline gelir. Onun bilim alanında deney ve gözlemden hareket etmesi kendinden sonraki empiristler Hobbes, Hume ve Locke üzerinde etkili olmuştur.

Aydınlanma Dönemi içerisinde doğrudan ilk mucize eleştirisini Hobbes'ta buluyoruz. Daha çok siyaset felsefesinde "insan insanın kurdudur" mottosu ile bilinen Hobbes bütün aydınlanmacılardaki ortak bir kabulü dile getirerek mucize eleştirisine başlar: İnsanların mucizelere inanma eğilimi bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Hobbes diğer aydınlanmacı filozoflar gibi kendi çağını geçmiş yüzyıllardan ayırır. Hobbes ve diğer aydınlanmacılar, kendilerinden önceki çağları ve tarihte belirsiz nokta olarak "ilkel" ya da "ilk" çağları cahil, tümüyle batıl inançlara teslim olmuş çağlar olarak görürler. Bu nedenle mucize anlatılarının başlangıcını da bu döneme yerleştirirler. Aydınlanmacılar tarihte "cahil" ilkçağlardan kendi dönemlerine kadar uzanan bir gelişme-ilerleme çizgisi olduğunu, kendilerinden sonra da bu ilerleyen tarih anlayışının hız kazanacağını savunurlar. Örneğin Voltaire, Hobbes'tan yüz yıl sonra özetle şöyle demektedir: "Hangi ulusta inanılmaz mucizeler gösterilmemiştir ki, hele insanların okuma yazmayı daha yeni yeni sökmeye başladıkları çağlarda" (Voltaire, 2014:322). Hobbes'a göre, insanların doğa nedenleri üzerinde bilgileri arttıkça mucizeye inanma eğilimleri azalmakta ve bu inanca eğilimden kaynaklanan hurafe ve batıl inançlar da azalmaktadır. Tıpkı, Bacon'ın zihni önyargılar ve dogmalardan temizleyerek hurafe ve batıl inancın engellenebileceğini söylemesi gibi, Hobbes da dogmalardan arındırılmış yanılmaz bir bilim

olduğu sürece hurafeler ve batıl inanca eğilimlerin engellenebileceğini ifade eder. Bacon'ın bütün bunları ifade ederken çıktığı yol, özü bakımından 'yöntem sorunu'dur. Ona göre, aklın bir yönteme sahip olması, aklın doğru akıl yürütme yapabilmesi için en önemli araçtır. Bacon'ın ifadesinde olduğu gibi Hobbes için de aklın hataya düşmesinin birinci sebebi yöntemsizliktir. Hobbes'a göre, insanların, doğa olaylarının nedenlerini, doğa yasaları içinde aramayıp mucize, büyü ya da batıl inançlarda aramasının sebebi, aklın yöntemsizliği nedeniyle 'hataya düşmesi'dir. Hobbes'a göre, akıl doğru ilkelerden yola çıkar, doğru sonuçlara ulaşırsa 'doğru bir akıl yürütme' yapar (Hobbes, 2014:46). Doğa hakkında doğru akıl yürütmek, tümevarımsal akıl yürütme, bilgisizlik kaynaklı mucize ve batıl inançlardan ziyade dogmalardan arındırılmış yanılmaz bir bilimi ortaya çıkartır.

Görüldüğü gibi gerek Bacon gerekse Hobbes, dogma ve bilgisizlikten kaynaklandığını savundukları bir inancı eleştirmektedirler. Onların mucizeleri eleştirilerinin temelinde, 'mucizeler' ve 'hurafeler'den arındırılmış bir şekilde, doğanın hakiki bilgisine ulaşma arzusu vardır. Hakikatin bilgisine ulaşmak aklın görevidir. Akıl bu görevini ancak belirli bir yöntem çerçevesinde deney ve gözlem aracılığıyla yerine getirebilir. Bacon, doğa bilimlerinde yeni bir yöntem ortaya koyarak bugün anladığımız anlamda doğa bilimlerinin gelişmesini sağlayan yolu açmıştır. Bacon'dan sonra Hobbes aklın kurucu rolünü bilim alanından siyaset alanına taşımıştır.

Hobbes'un deneyci geleneğini kendine özgü nüanslarıyla devam ettiren Hume ise, mucize eleştirisi yaparken 'mucizeyi görenin tanıklığı'ndan hareket eder. Hume'a göre, mucize ilkece, bir kişinin tanık olduğunu söylediği, bu kişiye duyulan güven dolayısıyla da yüzlerce yıldır anlatılagelen, doğaüstü bir olayın aktarılmasından başka bir şey değildir. O da Hobbes gibi duyumdan ve deneyden yola çıkarak mucize eleştirisini ortaya koyar. Hume için tanıklığa hiçbir zaman güvenilmez. Tanıklığa güvenmenin tek yolu meydana gelen olayın başkalarınca da deneyimlenmesidir. Hume'un tanıklığın güvenilirliği yerine deneyimin güvenilirliğini tercih etmesi, Locke'un mucize eleştirisinin de temelini oluşturacaktır. Locke, her ne kadar dinsel bazı konuların 'akıl üstü' olduğunu savunup 'akıl dışı' olmayabileceğini ifade etmiş olsa da, tanıklık konusunda deney bilgisinin güvenilirliği ile ilgili Hume'la aynı fikirdedir. Bu düşüncesini Locke, Kutsal Kitaplardaki "tufan öyküsü"nden yola çıkarak örneklendirir ve der ki: Kutsal kitaplarda tufan öyküsüyle ilgili ne yazılırsa yazılsın, hiç kimse, onu görmüş Nuh kadar açık ve kesin bilgiye sahip değildir (Locke, 1992:436). Dolayısıyla hem Hume hem de Locke tanıklığa güvenmenin yerine duyuların ve deneyimin bilgisini koyar. Kısaca söylenecek olursa, Hume, mucize olarak anlatılan olaya tanık olan başka hiç kimse olmamasına dayanarak, mucize diye bir şeyin olmadığını; doğada doğaüstü herhangi bir olayın gerçekleşemeyeceğini savunur.

Hobbes'un mucizeye inanma eğiliminin daha çok "bilgisiz toplumlar"da ortaya çıktığını ifade etmesi gibi Hume da "barbar ve bilgisiz toplumlar"da mucizelere inanma eğiliminin daha

fazla olduğunu söyler. Her iki filozofa göre, doğa nedenlerinin bilinmediği zamanlarda, doğa olayları, doğaüstü olaylar gibi algılanmış ve yorumlanmıştır. Çünkü hem Hobbes hem de Hume, doğa olaylarının bilgisinden yoksun olan insanın, her zaman doğaüstüne inanma eğilimi içinde olduğunu düşünür. Hobbes'un, doğa nedenleri hakkındaki bilginin artmasıyla insanlar arasında mucize ve batıl inanışlarına inanma eğilimin azaldığını düşünmesi gibi Hume'a göre de, bilgisizlikten aydınlanmaya ilerledikçe mucizeler ve benzeri düşüncelere inanış azalır.

Hume'a göre, mucize "doğa yasalarının ihlal edilmesi"dir. Doğa yasalarını sağlam ve değiştirilemez bir deneyim temellendirdiği için, mucizenin olanaksızlığı, deneyden çıkarılarak ortaya koyulabilir. Çünkü bir şey doğanın içinde olup bitiyorsa bunun mucize sayılması mümkün değildir. Onun, mucize eleştirisini, doğa yasalarının çiğnenmesi olarak görmesi daha sonraları materyalist düşüncenin şekillenmesinde etkili olacaktır. Nitekim, materyalist filozoflardan Feuerbach, on dokuzuncu yüzyılda, mucizeyi bir fantezi nesnesinden başka bir şey olarak görmeyecek ve bu anlayış onu, Hıristiyanlıkla ilgili, insanın doğayı ve evreni tasavvur etme yetisini, duygusunu kaybettiği "sınırsız, ölçüsüz, taşkın, doğalcılık-üstü öznellik" eleştirilerine götürecektir (Feuerbach, 2008:186).

Hume ve Hobbes, deneyci bir temelden yola çıkarak mucize eleştirileri yapmışlardır. Bir deneyci olarak değil ama kavramdan hareketle en radikal mucize eleştirisi yapan belki de Spinoza'dır. Onun mucize eleştirisinin temelinde Tanrı kavramı vardır. Spinoza'nın eleştirisini radikal yapan, onun Tanrı kavramına yüklediği anlamın, tek tanrılı dinlerin tanrı anlayışından farklı olmasıdır. O, en başta tek tanrılı dinlerin doğaüstü Tanrı anlayışını reddeder. Ona göre, Tanrı doğadan ayrı, doğaüstü bir varlık değil doğanın kendisidir. O, yaratıcı bir Tanrı anlayışını kabul etmez ve doğanın Tanrı'nın algılayabildiğimiz sonsuz hallerinden yalnızca biri olduğunu düşünür. Spinoza'nın bir diğer eleştirisi ise tek tanrılı dinlerin, Tanrı'ya, insani özellikler yükleyerek onu ödüllendirici ve cezalandırıcı niteliklere sahip insan biçimli düşünmeleridir. Ona göre, insanları boş inançlara ve önyargılara götüren şey böylesi geleneksel inanışlardır.

Spinoza'nın geleneksel inançları bu şekilde eleştirmesinin odak noktasında Tanrı kavramı yer alır. Tanrı kavramından hareketle mevcut inançları eleştirisinin merkezinde ise mucize kavramı vardır. Ona göre, dinlerin mucize anlatıları üzerinden oluşturulan inanç doğa nedenselliğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, doğanın gücünün sonsuz olması ve yasalarının evrenselliğinden bir Tanrı fikri çıkarılır. Mucizelerle doğa yasalarının ihlal edilmesi Spinoza için Tanrı'nın yasalarının ihlal edilmesidir. Böylesi bir düşünce Tanrı'nın varlığını kanıtlamak yerine Tanrı'nın varlığından şüphe edilmesi anlamına gelir. Çünkü doğa yasalarının evrenselliği sonsuz ve sınırsız Tanrı anlayışını verir. Mucize ise böylesi bir Tanrı anlayışının reddedilmesi anlamına gelecektir.

Spinoza'nın mucize kavramıyla ilgili bir diğer düşüncesi, mucize anlatılarının insanlarda hayranlık uyandırmasıdır. Ona göre, Kutsal Kitapta anlatılanlar insanların hayal güçlerini etkiler,

bu etkiyle insanlar hayret ve şaşkınlık içine düşerek mucizelere hayranlık duyarlar. Hume da yıllar sonra Spinoza gibi düşünmüş, Kutsal Kitapta, mucizelerin şiirsel bir dille anlatılarak insanların duygularını ve hayal güçlerini harekete geçirdiğini ifade etmiştir. Her iki filozofa göre de, mucize anlatıları insanların hayal güçlerini etkilediği ve onlarda hayranlık duygusuna yol açtığı için inancın temeli haline gelir. Bundan dolayı Feuerbach'ın da ifade ettiği gibi, "mucize edimi sadece mucize inancından değil, üstelik özellikle iradeden, mucize dileğinden de önce gelir, hem de yalnız mucize gösteren tanrı da değil, mucize bekleyen insanda da" (Feuerbach, 2015:231).

Aydınlanma dönemi filozoflarından Locke da mucize eleştirisi yapanlardan biridir, fakat bu çalışmada onun mucize eleştirisinin kendinden önceki filozoflardan farklı bir konuma sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. O da diğer Aydınlanma filozofları gibi inancı akılla temellendirmek gerektiği noktasında hemfikirdir. Bunun yanında Hobbes, Hume ya da Spinoza mucizelerle ilgili ayrım gözetmeksizin doğrudan eleştiriler dile getirirken, Locke bazı mucizelerin ya da tanrısal olayların akıl üstü olduğunu söyler ve bu yüzden Hıristiyanlığın mucizelerini ayrı tutar.

Spinoza'ya göre, mucize eleştirisinin temeli insan aklının sınırlarını belirlemek amacını taşır. Felsefi bilgi ile bakıldığında mucize denilen olayın olanaksız olduğu ortaya çıkmaktadır. Mucizeyi düşünmek, buna inanmak insan aklının sınırları dahilindedir. Ancak aklın düşünemeyeceği bir olguyu, sanki gerçekmiş gibi kabul etmesidir. Bu kabul etme elbette insan türünün mucizeye duyduğu gereksinim ile ortaya çıkmaktadır. Sorun da burada kendini ortaya koyar: insan aklı ile aklın söylediğini reddetmektedir. O, bilginin ve inancın sınırlarını belirleme çabası içinde bilimin, toplumun ve siyasi yaşamın içinde inancın konumunu yeniden kurmak ister. Çünkü ona göre inancın, bilimsel ve siyasi alanda yeniden konumlandırılması dindeki bağnazlığı ve boş inançları da engelleyecek, hoşgörünün hâkim olduğu bir toplumsal düzen kuracaktır. Locke'un mucize eleştirisi yaparken beklentisi, inanç alanında akla dayalı temellendirmeler yaparak insanlararası ilişkide hoşgörüyü sağlayan ilişki biçimleri kurabilmektir. Bunun en baştaki koşulu ise inanç ve bilginin sınırlarını belirlemektir.

Bacon'ın başlattığı "inanca ait olanı inanca vermeliyiz" ilkesi, Aydınlanma boyunca etkili olmuş, 18. yüzyılda Locke ile birlikte, siyasal ve toplumsal yaşamın inanç özgürlüğü temelinde kurulması gerekliliğinin odak noktası haline gelmiştir. Dinde hoşgörüsüzlüğe ve bağnazlığa neden olan şey aklı bir kenara bırakmaktır. Oysa bilginin kesinliğini veren akıl, inanç konusunda güvenilirliği ve açıklığı veren tek yetidir. Boş inanç ve bağnazlık akılla ölçülmemiş, akılla denetlenmemiş inançtır ve inançların en tehlikelisidir. Onun bağnazlıkla ilgili bu düşünceleri çağdaşı Voltaire'in de satırlarına şöyle yansımıştır: "Ateşli hastalıkta sayıklama, öfkede kudurma ne ise, boş inançta da bağnazlık öyle bir şeydir" (Voltaire, 2014:203).

İnsanın kanıtsız, temelsiz, araştırma ve incelemeden yoksun inanca kendini teslim etmesi, bağnazlığın en büyük nedenidir. İnsan inandığı şeyin Tanrı'dan gelip gelmediğini aklıyla

temellendirmelidir. Akılla temellendirilmemiş inanç, insanların din zannettikleri şeye iman ettiklerini gösterir. Böylesi bir din ise siyasal bir yetke olarak ortaya çıkar. Oysa Locke'un mucize eleştirisi, akılla temellendirilmiş bir din anlayışının meydana getirdiği ahlak anlayışını verir. O, din olgusunu siyasi bir yetke aracı olarak değil, insanları ahlaki ilkelere göre yaşatan bir unsur olarak görür. Bu düşünce Kant'ın da üzerinde durduğu bir konu olan, insani ödevleri yerine getirmeyi amaçlayan bir ahlak dini kurulması fikriyle benzerlik gösterecektir.

Din alanında Aydınlanma döneminde başlayan mucize eleştirileri 18.yüzyılın sonlarında Thomas Paine ile daha radikal bir hal alır. Paine'in mucize eleştirisi kendisinden önce gelen eleştirilerin bir toplamı olarak değerlendirilebilir. Paine'nin mucize eleştirisi, Tanrı'nın her şeye gücü yeten aşkın bir varlık ve insanları sevaplarından ötürü ödüllendiren günahlarından ötürü cezalandıran bir Tanrı anlayışının olduğu teizm yerine, Tanrı'nın yaratıcı olduğu ama evrende hiçbir şeye müdahale etmediği deist bir anlayışa dayanır. Paine bu bağlamda eleştirilerini Eski Ahit (Tevrat) ve Yeni Ahit'e (İncil) doğrudan yönlendirir ve her iki Kutsal kitabı da bazı bakımlardan akıl dışı bulduğunu söyler. Onun dinle ilgili önemli bir tespiti, tıpkı daha önceki dönemlerde Hobbes'ta ama özellikle Spinoza'da karşılığını bulan, dinlerin korku ve umuda dayandığı düşüncesidir. Paine'e göre de dinler kaynağını korkudan alır. Fakat onun Hobbes ve Spinoza'dan farklı olarak belirttiği düşünceye göre, din, gücü ve kazancı tek bir elde toplama aracıdır.

Paine'in mucize eleştirisi vahiy, peygamber ve gizem kavramlarından hareket eder. Daha önceki filozofların mucize eleştirilerine bakıldığında (Hobbes, Hume, Locke ve Spinoza) onların da vahiy ve peygamber kavramlarına çeşitli eleştiriler getirdikleri görülür. Örneğin Hobbes, peygamberin "Tanrı tarafından kendisine söylenenleri aktaran kimse" anlamından yola çıkarak, Tanrı'nın peygamberle nasıl konuştuğu sorununa odaklanır. Hume, vahiy ve peygamber kaynaklı dinsel anlatıların "tanıklık" üzerinden oluşturulduğunu söyler ve bir deneyci olarak "tanıklık"la gelen bilginin güvenilirliliğini sorgular. Locke, vahye dogmatik bir şekilde iman yerine, vahyin tanrısal kaynaklı olup olmadığını tartışmaya açar ve "bir vahyin tanrısal olup olmamasıyla ilgili nihai kararı akıl verir" der (Locke, 1992:437-438). Spinoza ise vahiy ve peygamberlik fikirlerinin bu kavramlara inandırılmak istenen "insanların fikirleri"ne ve "ulusların önyargıları"na ait olduğunu söyler. Paine, peygamberlik ve vahiy kavramlarıyla ilgili böylesi eleştirilerden yola çıkarak, bu kavramların Hıristiyanlığın eski pagan mitolojilerine dayandığını söyler. Ayrıca, ona göre, vahiy, peygambere iletilen bir mesaj ise o halde bu mesaj sadece iletilen kişiyi ilgilendirir. Bundan sonrası vahyin geldiğini "söyleyen"le ilgilidir. Onun vahiy eleştirisinin temelinde yer alan düşünce, gerek İsa gerekse Meryem'in her ikisinin de doğaüstü olayları bizzat kendileri yaşamış olmalarına rağmen bu konularla ilgili hiçbir şey yazmamış olmalarıdır. İsa'nın göğe yükselmesi, Meryem'in ise doğaüstü gebelik yaşaması hep

başkaları tarafından yazılmıştır. Bu da, Paine için, tıpkı Hume gibi, anlatılanların güvenilirliğini sarsan bir durumdur.

Paine, inancın bilgisine onun kanıtlanması yoluyla ulaşılabileceğini söyler. Bu Aydınlanma Döneminin tipik düşünüş biçimidir. Çünkü Aydınlanma Dönemi bilgininin sınırlarını belirleyerek elde edilen bilginin güvenilirliği ve kesinliğini kendine konu edinir. Paine de dönemin düşünüş biçiminin etkisinde bilginin kanıtlanması meselesine odaklanır. Ona göre, dini otoritelerin herkesten koşulsuz inanmalarını bekledikleri mucize anlatıları ve Tanrı sözü olan vahiyler doğruysa bunların kanıtlanması gerekmektedir. Bir bilginin kanıtlanmasını sağlayan ve kesinliğini veren şey ise evrensel bilgilerdir. Bir bilgi ancak evrensel düzeyde, doğanın değişmez yasalarıyla kanıtlanabilir. Vahyin kanıtı ise onu "gören" ve daha sonraları "aktaran"lara dayandığı için vahiy bilgisi evrensel kesinliği olan bir bilgi değildir. Bu bağlamda Paine'in tüm radikal eleştirilerinin temelinde insanların dogmatik inançları vardır. "Gerçek" din kitaplarda yazılı değildir, doğanın içinde yazılıdır. Doğanın yasalarından değil de vahiy ve mucizelerden yola çıkmak bilgisizliktir. Ona göre, bilgisizlik; dini sistemlerde bağnazlığa, yönetim biçimlerinde zorbalığa, toplumsal yaşantıda hoşgörüsüzlüğe neden olur.

Aydınlanma dönemi filozofları mucize eleştirileri yaparken bir yandan mucizenin olanaklılığını tartışmakta diğer yandan bu olanaklılık çerçevesinde aklın ne olduğunu ve sınırlarını belirlemeye çalışmaktadırlar. Bu nedenle Aydınlanma dönemi filozoflarının her biri, kendine özgü bir şekilde aklı tanımlamış ve aklın neyin bilgisine ulaşabileceğini ya da hangi konularda hiçbir hükme sahip olamayacağını belirlemeye çalışmışlardır. Kant, Aydınlanma Dönemi akıl anlayışını bütünlüğe kavuşturmak ister. Kant'ın Aydınlanma'nın akıl anlayışını bütünlüğe kavuşturma uğraşı aynı zamanda kendine özgü felsefesini ortaya çıkarır. Böylece Kant'ın kendine özgü felsefesi yüzlerce yıl birçok düşünür üzerinde etkisini de devam ettirecektir.

Bu çalışma bağlamında Kant'ın ele alınmasının nedeni tam bu noktada bir gerekliliktir. Çünkü mucizenin olanaklılığı problemi aslında salt metafizik bir problemdir. Kant'ın "hiç bitmek bilmeyen bir kavga alanı" olarak gördüğü metafizik kavramların bilinip bilinemeyeceğinin ortaya konması, dinlerin en önemli temalarından olan mucizenin olanaklılığı sorununa da çözüm getirecektir. Bunun için Kant'a göre aklın ne olduğunun ve neleri bilebileceğinin ortaya konması gereklidir. Çünkü mucizelerin de bir parçası olduğu metafizik konular, Kant'a göre, aklın bilme yetisinin ürünlerinden biridir.

Kant, duyusal alanın sınırlarını aşan her türlü bilgiye şüpheyle bakarak bilme yetisi olarak aklın bilgisel sınırlarını gösterir. Ona göre, insan deneyde verilen dünyanın sınırları içinde a posteriori ve a priori bilgiler ortaya koyabilir. Fakat insanın bilme ilgisi deney alanının çok ötesine, dünyada bize verilemeyecek nesnelere olan Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü vb gibi konulara kadar uzanır. Kant her şeyden önce Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve evrenin zamanda

başlangıcı gibi metafizik kavramların neliğini sorgular. O, aklı eleştiriye tabi tutarak aklın sınırlarını ve olanaklarını belirler. Bu anlamda, metafizik, aklın sınırlarını gösteren bir alandır. Akıl neyi bilip neyi bilmeyeceğinin ayrımına varabilirse hataya düşmekten ve yanılsamalardan kurtulabilir. Onun yapmak istediği aklın sınırsızlığı yerine aklın sınırlarının ortaya konduğu bir anlayıştır. Çünkü aklın yapısı belirlenmedikçe metafiziğin de olanaklı olup olmayacağına karar verilemez. Burada "aklın sınırı" ifadesi Ortaçağ filozoflarının düşündüğü gibi, insan aklının yetersizliğini değil, mevcut kapasitesini gösterir. Böylelikle Kant, dogmatik metafiziği eleştirerek yerine aklın insanlararası ilişkilerde yasa koyucu bir yeti olduğu pratik kullanımının metafiziğini oluşturmaya çalışır. Kant'ın dogmatik metafiziği eleştirip aklın pratik kullanımının metafiziğini oluşturmaya çalışması, onun mucize eleştirisinin akıl anlayışıyla bir tutarlık içinde olduğunu gösterir. Çünkü onun mucize eleştirisinin temelinde İsa'yı "iyilik ilkesinin kişiselleştirilmiş" hali olarak görmesi yatmaktadır.

Çağının tüm düşünürleri gibi Kant'ın da mucize eleştirisi yaparken amacı, insanlar arasındaki boş inancın ve bağnazlığın aklın önüne geçmesini engellemektir. Ona göre her insan kusursuz ahlak idesini kendi içinde taşımalıdır. Bu yüzden İsa'nın mucizelerine inanmak aslında bize pratikte hiçbir fayda sağlamaz. Aksine, ona göre, herhangi bir dine inanmak için mucize beklemek inançsızlıktan başka bir şey değildir. Kant için din, Locke'un daha önceden bahsettiği gibi tüm insani ödevleri yerine getirmeyi amaçlayan bir ahlak dini tesis etmelidir. Herkesin herkese insani ödevlerini yerine getirdiği ahlaki bir dinin içinde mucizeler gereksiz bir kavram olarak kalacaktır.

Kant'ın mucize eleştirisi yaparken söylediği şey mucizeleri tamamıyla reddetmek değildir. O metafizik kavramların bilinemeyeceğini, aklın sınırlarını anlamaya çalıştığı Saf Aklın Eleştirisi'nde ortaya koymuştu. Onun söylemek istediği Kutsal Kitapta anlatılan mucizelerin ister doğru ister yanlış olsun, yaşamda insanlararası ilişkileri belirleyen asli bir dini bir ilke olmaması gerektiğidir.

Kant'ı mucize eleştirisinde farklı bir yere koyan diğer bir nokta, mucizelerin sonraki dönemlerde mevcut hükümetler tarafından otorite aracı olarak kullanılmasına dikkat çekmesidir. Ona göre mucize anlatılarının çokça olduğu dinler, dogma ve ritüellerin hâkim olduğu dinlerdir. Böylesi dinlerde anlatılan mucizeler mevcut hükümetler tarafından kabul edilmiş ve meşrulaştırılmıştır. Hükümetler, eski inanışın mucizelerini kabul ederek, gelenek üzerinden, bunu bir otorite aracı olarak kullanmıştır.

Sonuç olarak Kant'a göre mucizelerin gerçek-varlığıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamasak da, akıl yürütme yoluyla bir mucizenin tanrısal olup olmadığına karar verebiliriz. Burada bir olayın tanrısal bir mucize olup olmamasıyla ilgili karar verici unsur, bahsedilen olayın ahlakla çelişip çelişmemesidir. Mucizenin ahlakla çeliştiği bir durumda tanrısal bir

mucizeden bahsedilemez. Dolayısıyla Kant için, mucize tek bir koşulda kabul edilebilir, o da ahlaksal bağlamdır.

Locke bir deneyci olarak mucize eleştirisi yapar fakat diğer filozoflardan ayrı olarak "akıl üstü" kavramından bahsederek mucizelere -özellikle Hıristiyanlığın mucizelerine- açık kapı bırakır. Ona göre mucize olarak anlatılan bir olayın tanrısal olup olmadığı önemli konudur. Bir mucizenin tanrısal olup olmadığına ise akılla karar verilir. O toplumsal yaşantıyla din alanını birbirinden ayırır. O, mucize eleştirisinin sonucunda, aklı insanlar arasında hoşgörüyü doğuracak bir unsur olarak görür. Akıl Locke'a göre insanlararası ilişkilerde hoşgörü ilkesinin de temelini oluşturur. Ne var ki, Locke'un düşüncesindeki tutarsızlık Kant tarafından fark edilmiş ve Saf Aklın Eleştirisi'nde eleştirilmiştir. Kant Locke'un mucize eleştirisindeki tutarsızlık hakkında şöyle söylemektedir: "Ünlü Locke bu irdelemeleri gözden kaçırdığı için, ve anlağın arı kavramları ile deneyimde karşılaştığı için, onları da deneyimden türetti. Ve sonra öylesine tutarsız bir yolda ilerledi ki, onlar aracılığıyla tüm deneyim sınırlarını çok çok aşan bilgiler elde etmeye çalıştı" (Kant 2008:144 -B127).

Kant'ın mucize eleştirileri açısından konumu ise, oldukça belirleyicidir. Kant'ın mucize hakkında doğrudan kaleme aldığı kısa metni dışında özellikle Saf Aklın Eleştirisi Aydınlanmanın mucize sorunsalının çözüm noktası gibidir. Bu çözüm noktasının vardığı yer ise, insanlararası ilişkilerde doğru eylemeyi saf pratik akılda temellendirilen etik görüşüdür. Kant insan türünün yapısı gereği (antropolojik olarak) doğaüstü olayları düşünmeye yatkın olduğu (sıradan metafiziğe duyulan eğilim) saptamasıyla işe başlar. Ama bu eğilimin ardında da, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin "Kanon" bölümünde anlattığı, bir başka insansal kaygı yatmaktadır: insan kendilik bilincine sahip bir varlık olarak ölümden sonra ne olacağını merak etmektedir. Bu kaygı bütün metafizik eğilimlerin de kaynağıdır. Özetle söylenecek olursa: mucize varsa, Tanrı da vardır, Tanrı var ise, bir şekilde ebedi bir kurtuluş ve müreffeh bir hayat imkânı da vardır. Kant epistemolojisi böyle bir kabulün hiçbir koşulda bilgi olamayacağını, insanın kendisine verilen bu dünyayı çeşitli düzeylerde bilebileceğini, bu nedenle dünyanın dışı/ötesi hakkında ileri sürülen yargıların olsa olsa en fazla bir inanç konusu olduğunu temellendirir. Bu temellendirme felsefe tarihinde dönüm açan bir temellendirmedir. Böylelikle bilimsel ve felsefi tartışma alanında mucize olgusu artık 'dünyanın büyülü olduğu' bir döneme ait bir düşünce haline gelir. Aydınlanma dönemi boyunca tüm mucize eleştirilerini insanın üzerinde durmaksızın savaş verdiği bir metafizik alan olarak gören Kant, metafizik alana konu olan nesnelerin bilinemeyeceğini söyleyerek aklın sınırlarını gösterir ve bu durumda aklın "neyi isteyebilirim ve nasıl davranabilirim" sorularına yanıt veren bir ahlak öğretisi verdiğini söyler.

Aydınlanma dönemi filozoflarının mucize eleştirileri yaparken ortaya koydukları yeni akıl anlayışını Cassirer, Aydınlanma Çağı'nın düşünme biçimini ortaya koyduğu çalışmasında (Cassirer 2000) açıklamaya çalışır. O, Aydınlanma dönemini, bilgideki genişlemenin düşünmede

"merkezileştiği" duygusu ve anlayışıyla karakterize eder (Cassirer, 2000:38). Onun düşünmenin merkezileşmesinden kastettiği şey aynı zamanda Aydınlanma Çağı akıl anlayışının da özetini verir. Cassirer için çağın akıl anlayışı, görünüşteki çeşitliliği ve farklılığı birlik içinde derleyip toparlayan güçtür. Ona göre, akıl, bu yüzyıl için birlik noktasıdır, merkezdir. Akıl, tüm düşünen özneler, tüm uluslar, tüm çağlar, tüm kültürler için bir ve aynıdır (Cassirer, 2000:38-39).

Cassirer, "Aydınlanma Çağının akıl anlayışı"nı düşünen tüm özneler ve kültürler için bir birlik noktası, bir merkez olarak tanımlarken, düşünen öznelere ve kültürlere aynılığı ve birliği veren şeyin "özdeşlik", "sabitlik" ve "kalıcılık" ilkelerinin olduğunu söyler. Çünkü ona göre Aydınlanma Çağı, dini inanç sistemlerinden ahlaki öğretilere, kuramsal iddiaların sürekli değişen çokluğuna karşı değişmeyen kalıcı bir öz görür (Cassirer, 2000:39). Akıl, sürekli değişmelerin olduğu böylesi alanlar için ortak olanı, kalıcı olanı verir. Bilimsel düşünüşten felsefeye, toplumsal yaşantıdan siyasete, inanç sistemlerinden etik anlayışa kadar her alanda ortak ve evrensel ilkeleri bulmak ancak akılla mümkündür.

Cassirer, akla yüklenen anlam ve işlev konusunda bu dönemin önceki yüzyıllardan ayırıcı özelliğinin "yöntem" konusunda olduğuna dikkat çeker. Ona göre, özellikle 17. yüzyıl, "sistem" kurmak, bu bağlamda "ilk" ve "temel" olandan çıkarak "en yüksek varlığa ulaşmak" amacını taşımaktadır. Bu dönem, insanın doğuştan bilgiye sahip olduğunu, doğruluğun ise tanrısal bir özellik gösterdiğini vurgular. İnsan aklının etkin kullanıldığı her alan tanrısal özden pay alındığının işaretidir. Dolayısıyla bu dönem filozoflarına göre, akıl gücü tanrısal olanın izinin sürülmesidir. Aydınlanma dönemi ise sistematik çıkarım ve sistematik temellendirmeden vazgeçer (Cassirer, 2000:39). 17. yüzyılın akılla tanrısal olanı bilme iddiası karşısında 18. yüzyıl aklın sınırlarını gösterir. 18. yüzyılda akıl tanrısal olanı vermeye çalışan, deney öncesi bilgilerle dolu bir alan değil, yalnızca bilme ve eyleme işlevi veren bir yetidir. Burada yöntem sorununun önemi, aklın ne olduğunun ya da nasıl kullanılacağının belirleyicisi olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda Bacon, "yeni bilim yöntemi" anlayışı ile doğanın büyü ve mistisizm yoluyla egemenlik altına alınmak istenmesini eleştirmiş, bilimde geleneğe bağlılığı eleştirerek yeni bir yöntem anlayışı olan tümevarımla modern bilimin temellerini atmıştır. Ama bu temelin atılmasında temel kabul doğada doğa yasalarına aykırı hiçbir olayın meydana gelemeyeceğidir. Bacon'un başlattığı böylesi yeni bir yöntem anlayışı, kendisinden yüzyıl sonra yaşamış olan Newton'un bilimsel düşünüşünü şekillendirecektir. Cassirer, Bacon'un yeni yönteminin bilimsel çalışmalar ve Newton üzerindeki etkisini şöyle açıklar:

Newton'un yolu hiç de dedüksiyon (tümdengelim) değildir. Newton bizi 'olgusal'ın bilgisine götürdüğüne inanılan belirli 'ilkeler'den ve 'genel kavram' ve 'öncüller'den yola çıkmaz; tam tersine onun düşünme tarzı aksi yöndedir. Veri olan fenomenlerdir, ilkeler ise aranılan şeylerdir. Gerçek anlamda tek anlamlı, kesin bir çıkış noktasını, bize soyutlama ve dedüktif "tanımlama" değil, ancak deney ve gözlem

verebilir. Bu saptamayla birlikte ardılları ve öğrencileri için olduğu gibi Newton için de, "deney" ve "düşünme" arasında hiçbir karşıtlık yoktur; saf düşünme alanı ile "saf olgular" arasında hiçbir uçurum açılamaz (Cassirer, 2000:39).

Aydınlanma aklı saf düşünme ile saf olgular arasında bir ayrım değil, bir birliktelik görür. Fakat burada ayırıcı olan, yeni yöntem anlayışıyla birlikte ilkelerle fenomenlerin öncelik sıralarının değişmesidir. Yeni yöntem sayesinde doğa yasaları ve ilkeler artık saf kavramlar içinde değil, olgusal dünyada aranır ve matematiksel bir şekilde ifade edilir. "İlkelerle fenomenlerin öncelik sırasındaki bu değişme, bu yeni yöntemsel sıra düzeni, on sekizinci yüzyılın tüm düşünme tarzına şekil vermiştir" (Cassirer, 2000:40). Böylece 18. yüzyılın tüm düşünce tarzına şekil veren yeni yöntemle birlikte aklın tanımı da ortaya çıkmıştır. Akıl, olgulardan gözlem yoluyla elde edilen bilgileri bir araya getiren, tek bir düşünsel bakış noktası altında toplayan yetidir.

Aklın en önemli işlevi, her şeyi kendi gücüyle birbirine bağlamasında ve birbirinde çözmesinde belirir. O, öylesine benimsenivermiş, vahiy, gelenek ve otoriteye dayanarak inanılmış olan her şeyi çözüp parçalar; inanılan, kendiliğinden doğru sayılan her şeyi en basit elemanına kadar ve son motiflerine kadar analiz etmeden rahat edemez (Cassirer, 2000:42).

Cassirer'e göre, Aydınlanma döneminin akla yüklediği işlev, bu çözüp parçalama işlemiyle de kalmaz, çözdüğü ve parçaladığı şeyin yerine yeni bir şey inşa etmeye çalışır. Bu düşünme hareketi aklın tanımını ve işlevini önceki yüzyıllardan farklı olarak ortaya çıkarır. Bu yüzyılda "akıl, varlığa değil, eyleme ilişkin olarak kullanılmaktadır" (Cassirer, 2000:42). Aydınlanma dönemini diğer dönemlerden kendine özgü bir şekilde ayıran bu düşünüş biçimine göre aklın temel işlevi artık "inanma" değil, "bilme"dir.

Aydınlanma dönemi aklın işlevinin sınırlarını bu şekilde çizerek aynı analiz yönteminin devlet ve topluma da uygulanabileceğini düşünür. Bu yöntemle toplum ve devletteki yasaların ortaya çıkarılabileceği ve bunların aklın egemenliği altına sokulmasının mümkün olabileceği düşünülür. Bu düşüncenin en önemli isimlerinden biri Hobbes'tur. Hobbes'un düşünme üzerinde genellikle söylediği, onun bir "hesaplama" ve her hesaplamanın bir toplama çıkarma olduğudur ve bu, tüm siyasal düşünme için de geçerlidir (Cassirer, 2000:45). Böylece Hobbes toplumsal durumu analiz eder ve mucize eleştirileri üzerinden aklın yeni bir tanımını ortaya koyarak, aklı siyaseti düzenleyen, barışı sağlayan bir koşul olarak görür. Ona göre, akıl siyasette barışı verir. Bu noktada Aydınlanma dönemi düşünürlerinin mucize eleştirisinin siyaset alanındaki etkileri ortaya çıkmaktadır. Dinsel alanda mucize üzerinden yapılan düzenleme talebi beraberinde "hoşgörü" kavramını siyasi bir ilke olarak gündeme getirmektedir. Locke'un "Hoşgörü Üstüne Bir Mektup"unda savunduğu 'hakiki dinin hoşgörülü olması' gerektiği düşüncesi dönemin edebiyatında da karşılığını bulur. Alman aydınlanmacı Lessing, Bilge Nathan (Lessing 1966) adlı eserinde üç büyük din arasında bir ayrım yapmanın ya da herhangi birini diğerinden üstün

tutmanın yanlışlığını göstermek ister. Onun ortaya koymaya çalıştığı şey kişileri en başta insan olarak kabul etmek, "bir insan olmakla yetinmek"tir (Lessing 1966:130). Ona göre bir dinin en üstün buyruklarına inanarak Tanrı'yı memnun etmek ve buna sorgusuzca inanmak "sofuca bir çılgınlık"tır (Lessing 1966:82). Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse Lessing, belli bir dine mensup olmanın bir insanı iyi kılmayacağını söyler. Lessing'in bu eseriyle Aydınlanma'nın insana ve dine karşı tutunduğu tavır bu anlamda paralellik gösterir. Lessing de Aydınlanma döneminde olduğu gibi kişileri değerlendirirken üyesi oldukları dinden hareket etmez ve inanç alanında hoşgörü kavramını referans noktası olarak seçer.

Hoşgörü ile birlikte ortaya çıkan diğer bir kavram, bugün hukuksal alanda büyük etkisi olan "insan hakları" kavramıdır. Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde dile getirdiği ahlaksal alanın temeli olarak insanın kutsallığı ve "insanların hakları" kavramı (Kant, 2002:47) aslında aydınlanmacı bir kaygının ifadesidir. Aydınlanma dinsel alanda mucize fikrini geri plana ittiğinde insanlararası ilişkilerde doğan boşluğu insan hakları fikri ile doldurmayı amaçlar. Örneğin Thomas Pain'in "İnsan Hakları" (Paine 2016) adlı kitabı bütün olarak bu temaya eğilmekle birlikte Lessing, Locke, Hume, Kant, Rousseau ve diğer düşünürlerin hoşgörü kavramı üzerinden insanların sadece insan olarak haklara sahip oldukları fikri bu amaca hizmet etmektedir. Aydınlanma döneminde insan hakları sorunsalı genel olarak doğal hukukun içerisinde ele alınmakla beraber, o dönemde oluşturulan düşünsel temel kendisini İnsan Hakları Evrensel bildirgesinin (1948) ortaya çıkışını olanaklı kılmıştır. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin açılış cümleleri tam olarak aydınlanmacı bir çizgiyi ifade eder: "Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdana sahiptirler, birbirlerine karşı kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar" (İ.H.E.B 1948).[10]

Çalışmanın sonunda Aydınlanma Dönemi mucize eleştirileriyle ilgili genel olarak şu sonuçlara ulaşılabildiği söylenebilir. Mucize, entelektüellerin kendisine "Aydınlanma Dönemi" adını verdiği çağın düşünme biçiminin ortak temalarından birisidir. Aydınlanma dönemi filozofları içinde yaşadıkları çağı, mucizenin ne olduğu konusunda aydınlatmak istemektedirler. Dinsel alanda ve kültürel yaşamda verili bir hakikat olarak kabul edilen mucizenin kavramsal olarak ne olduğunu çözümlemek, yalnızca kavramsal bir uğraşıda başarı kazanmak değildir. Mucizenin ne olduğu ile dinsel alanda kabul edilen biçimi arasında aşılmaz bir uçurum söz konusudur. Aydınlanma dönemi düşünürleri, birbirlerinden farklı yollar ve düşünme biçimleri ile dinsel inancın parçası olan mucizenin aslında olanaksız olduğunu kanıtlamaya çalışarak, dinsel iktidarların egemenlik araçlarından birini ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar. Mucize dinsel iktidarın egemenlik araçlarından birisidir, çünkü insanlarda hayranlık uyandıran olaylara, anlatılara duyulan büyük bir ilgi söz konudur.

[10] *www.unicankara.org.tr>turkey>udhr*

Bütün bu mucize eleştirisi sürecinde asıl amaç, Hıristiyanlığın ya da genel olarak din olgusunun reddedilmesinden çok, dinsel inanç alanının bir masumiyet alanı olarak iktidar arzusunun aracı haline getirilmesinin önüne geçmektir. Aydınlanma dönemi filozofları dogmalardan ve bilgisizlikten kaynaklanan inancı eleştirmektedir; bu yolla inanç alanını saflaştırmak amacı güdülmektedir. Aydınlanma filozoflarına göre akıl, bilimsel ve siyasal alanda olduğu gibi dini alanda da belirleyici olmalıdır. Aklın belirleyici olduğu bir inanç alanında ise, inanca gerçekte layık olduğu ahlaksal konum geri verilmektedir.

Umberto Eco "Foucault Sarkacı" (Eco, 2017) adlı eserinde Aydınlanma öncesi dönemi şöyle tasvir eder: "O dönemde dünya olağanüstü denklikler, ince benzerliklerle doluydu; bunların içine işlemenin -onların da bizim içimize işlemesinin- biricik yolu, düşler, kehanetler ve büyüydü. Bunlar bize doğayı, doğanın güçlerini, benzerin karşısına benzeri koyarak etkileme olanağı verir. Bilgi, kaçıcı, uçucu bir şeydir, ölçüye sığmaz (Eco, 2017:259). Bu bağlamda bütün bir 18. yüzyıla yayılan mucize eleştirileri, insanın önceden beri öğretilegelen ve davranış kalıplarına dönüşmüş ritüel haline gelen sanılarından ve kanılarından şüpheye düşmesidir. Bu yüzden Aydınlanma Dönemi aslında insan aklının bildiklerinin ve bilmediklerinin farkına varmasını sağlayan, bilginin uçucu, kaçıcı ve ölçüye sığmaz bir şey olmadığını gösteren süreci başlatmıştır. Böyle bir süreçte Aydınlanma dönemi düşünürlerinin sanki aralarında bir tür söz birliği ya da gizli bir anlaşma varmış gibi mucize konusunu eleştiriye tabi tutmaları, insan aklını özgürleştirme girişimi olarak değerlendirilebilir. Aklı özgürleştirme girişiminin temel meşrulaştırıcı öğesi yine akıldır.

Aydınlanmanın dünyaya akıl bakmasının örneklerinden birisi mucize kavramının ele alınışında kendisini ele vermektedir. Ne ki bu bakış açısı, bu çalışmanın giriş bölümünde de değinildiği gibi, önemli eleştirilere de konu olmuştur. Aydınlanma mucizeyi eleştirirken, mucizenin deneysel kanıtlamasının olanaksızlığından ve Tanrı kavramından hareket etmekteydi. Burada Kant'ta karşılığını bulan, yargı ve nesnesi arasındaki uyuma dayalı bir hakikat anlayışı söz konusudur. Buna karşılık, Lyotard Postmodern Durum (2014) adlı eserinde bilgi ve hakikat nosyonlarının nesne ve yargı arasında uyuşmaya indirgenemeyeceği anlayışını ortaya atar. Lyotard'a göre "bilgi, bilime, hatta algısal bilgiye indirgenemez". Bilimsel bilgi de bir "söylem" türüdür (lyotard 2014:42-43). Dolayısıyla bilim denilen, bilimsel denilen bilgi yalnızca ve yalnızca bir söylemin herhangi bir alt kümesini oluşturmaktadır. Lyotard'a göre modern bilginin üç koşulu vardır: Temelci iddiaları meşrulaştırmak üzere öte-anlatılara başvurulması; meşrulaştırmanın kaçınılmaz doğal sonucu olan gayri meşru kılma ve dışlama; homojen epistemolojik ve ahlâki reçetelere duyulan arzu (Best, Kellner 2011:203). Lyotard'a göre modern bilginin bu üç koşuluna karşılık Postmodern bilgi öncelikle temelciliğe ve meşrulaştırma çabalarına karşı çıkar. Ona göre Postmodern düşünce biçimi Aydınlanma aklının ön plana çıkardığı evrensel ve mutlak bilgiye ulaşma ve bilgiyi meşrulaştırma şemasından ziyade

çoğulculuğa, yerel kurallara ve farklılıklara vurgu yapar. Bu bakış açısından bakıldığında E:mc^2 formülünün dile getirdiği bilgi ile, 'karşıdaki ceviz ağacı cinli' yargısı arasında hiçbir değer farkı olmayacaktır. Lyotard ve onun izinden giden pek çok düşünür, E:mc^2 formülünün bilgi olduğu konusunda ısrar etmenin despotik bir yaklaşım olacağı kanısındadırlar. Örneğin Bauman "akıl adına ilan edilen kuralları talimatlarına uygulatmak için zor araçlarıyla donanmış otoritelerin koydukları yasalar gibi düşünmeliyiz" der (Bauman 1998:41). Bauman'a göre rasyonel olarak düzenlenmiş dünya "hiçbir gizem ya da tuzak içermez." Böyle bir dünya aklın denetimi altına bir dünyadır. Oysa tam da böyle bir dünya modern aklın despotizmi altında bir dünyadır. Weber'in dünyanın büyüden arındırılması kavramı Postmodernlerin elinde Aydınlanma eleştirisinin bir argümanı haline gelmektedir. Bauman'a göre, Hitler ve Stalin döneminde yapılanlar "modernliğin meşru evlatlarıdır." Dolayısıyla dini despotizmi ortadan kaldırmayı amaçlayan Aydınlanmacı mucize eleştirisi Postmodernlerin elinde Hitler ve Stalin'in elinde despotizmin meşrulaştırıcısı haline gelmektedir. Bu çalışmanın giriş bölümünde ifade edilen ağır ve hatta haksız eleştiri noktası da burasıdır. Aydınlanmanın mucize eleştirilerindeki amacı bir tür despotik akıl dünyası yaratmak değildir. Mucize eleştirilerinin amacı, kendi çağındaki dini despotizme engel olmaktır. Mucize'den beslenen dini despotizmin elinden iktidar aracını almaktır. Bu bakımdan bu çalışmada ele alınan düşünürlerin, kendi çağlarının koşulları içerisinde insan haklarına dayalı/saygılı bir toplumsal ilişkiler ağı yaratmayı amaçladığı söylenebilir. Bir başkasını insan hakları ilkeleri çerçevesi içinde kabul etmeyi isteyen bir anlayıştır bu.

KAYNAKÇA

[1] Aruoba, O. (1982.). Aylık düşün/yazın seçkisi. *Tan Dergisi*, 3(4), 2-3.
[2] Aydın, H. (2008). Gazzâlî ve İbn Rüşd'e göre mucize. *Kelam araştırmalar*, 6(2), 115-130
[3] Bacon, F. (2011). *Yeni atlantis* (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı.
[4] Bacon, F. (2015). *Navumorganum* (Çev. T. Kabadayı). Ankara: Bilgesu.
[5] Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: bir hakikat ifadesi.* İstanbul: Say.
[6] Bauman, Z. (2016). *Postmodern etik* (Çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı
[7] Baykan, F. (1996). *Aydınlanma üzerine bir derkenar.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı
[8] Best, S., Kellner, D. (2011). *Postmodern teori* (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı
[9] Boccaccio, G. (1996). *Decameron1-2* (Çev. R. Teksoy). İstanbul: Oğlak.
[10] Borges, J.L. (2016). *Kum kitabı* (Çev. Y.E. Canbolat). İstanbul: İletişim.
[11] Bulut, H. İ. (2005). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde c(30), 350-352. Ankara: TDV.
[12] Cassirer, E. (2000). Aydınlanma çağının düşünme biçimi (Çev. D. Özlem*) Toplum Bilim Dergisi*. İstanbul: Önsöz Basım Yayıncılık
[13] Cassirer, E. (2007). *Kant'ın yaşamı ve öğretisi* (Çev. D. Özlem,). İstanbul: İnkılap.
[14] Descartes, R. (2016). *Aklın yönetimi için kurallar* (Çev. E. Sunar). İstanbul: Say.
[15] Doğan, Ö. (1990). *Max Weber'de bilim ve sosyoloji.* İstanbul. Ara
[16] Eco, U. (2017). *Foucault sarkacı* (Çev. Ş. Karadeniz). İstanbul: Can
[17] Feuerbach, L. (2008). *Hıristiyanlığın özü* (Çev. O. Özügül). İstanbul: Say
[18] Feuerbach, L. (2015). *Tanrıların doğuşu* (Çev. O. Özügül). İstanbul: Say
[19] Gazali, İ. (2002). Hüccetül_İslam (Çev. A. Serdaroğlu) *İhyau Ulumi'd-Din*, c(1), 291. İstanbul: Bedir
[20] Geier, M. (2009). *Kant'ın dünyası* (Çev. E. Özbek). İstanbul: İletişim.
[21] Gürkan, S. L. (2005). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde c(30), 352-354. Ankara: TDV.
[22] Hobbes, T. (2014). *Leviathan* (Çev. S. Lim). İstanbul: YapıKredi
[23] Hof, U. I. (2004). *Avrupa'da aydınlanma* (Çev. Ş. Sunar). İstanbul: Literatür.
[24] Horkheimer, M. Adorno, W.T. (2014). *Aydınlanmanın diyalektiği* (Çev. N. Ülner, E.Ö. Karadoğan). İstanbul: Kabalcı.
[25] Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma* (Çev. O. Auroba). Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
[26] Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme* (Çev. E. Baylan). Ankara: Bilgesu.
[27] Hume, D. (2015). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma* (Çev. M. Özgen). İstanbul: Biblos
[28] Hume, D. (2016). *Din üstüne* (Çev. M. Tunçay). Ankara: İmge
[29] Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
[30] Kant, I. (2000). *Prolegomena* (Çev. I. Kuçuradi - Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
[31] Kant, I. (2002). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi* (Çev. I. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
[32] Kant, I. (2005). *Fikir mimarları dizisi 2* (Çev. N. Bozkurt). İstanbul: Say.
[33] Kant, I. (2016). *Metafiziğin düşleriyle açıklamalı bir bilincinin düşleri* (Çev. A. Aydoğan A. Nalbant). İstanbul: Say.
[34] Kant, I. (2017). Mektuplaşmalar: 640 ve 642 numaralı mektuplar (M. Topuz, Çev.). *Beytulhikme Dergisi*, 7(1), 361-365.
[35] Kant, I. (2017). *Saf aklın sınırları dahilinde din* (Çev. S. B. Çağlan). Konya: Literatürk Academia.
[36] Ketenci, T. (2017). *Saf Aklın Eleştirisinde Mantığın Yeri*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi VII Mantık Çalıştayı.
[37] Kuehn, M. (2017). *Kant* (Çev. B. O. Doğan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
[38] Lessing, G. E. (1966). *Bilge Nathan* (Çev. H. Örs). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
[39] Locke, J. (1706). *Posthumous works Mr. John Locke*. London: W.B.

[40] Locke, J. (1992). *İnsan anlığı üzerine bir deneme* (Çev. V. H. Kadiroğlu). İstanbul: Ara.
[41] Locke, J. (2000). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir deneme* (Çev. M. D. Topçu). Ankara: Öteki
[42] Locke, J. (2013). *Hoşgörü üstüne bir mektup* (Çev. M. Yürüşen). Ankara: Liberte.
[43] Marcuse, H.(1990). *Tek boyutlu insan* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea
[44] Nettesheim, A. V. (2011). *Gizli felsefe* (Çev. L. Özşar). İstanbul: Biblos
[45] Outram, D. (2007). *Aydınlanma* (Çev. S. Çalışkan, H. Çalışkan). Ankara: Dost.
[46] Paine, T. (1988). *İnsan hakları* (Çev. M. O. Dostel). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
[47] Paine, T. (2016). *Akıl çağı* (Çev. A. İ. Dalgıç). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
[48] Sağlık, H. (2011). *İbn Sina'nın nübüvvet, vahiy ve mucize anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi, Elazığ.
[49] Spinoza, B. (2011). *Ethica* (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı.
[50] Spinoza, B. (2015). *Anlama yetisinin düzeltilmesi üzerine inceleme* (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost.
[51] Spinoza, B. (2016). *Teolojik – politik inceleme* (Çev. C.B. Akal, R. Ergün). Ankara: Dost.
[52] Topaloğlu, F. (2010). *Felsefi ve teolojik açıdan mucize*. Yayımlanmamış doktora tezi. Erciyes Üniversitesi, Kayseri
[53] Topuz, M. (2017). *Kötülük kavramı hakkında üç perspektif: Augustinus, Kant ve Nietzsche*. Yayımlanmamış doktora tezi. Mersin Üniversitesi, Mersin.
[54] Voltaire (2014). *Felsefe sözlüğü* (Çev. L. Ay). İstanbul: İnkılap
[55] West, D. (2013). *Kıta avrupası felsefesine giriş* (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma.
[56] www.unicankara.org.tr (2016). İnsan hakları evrensel bildirgesi. 05.05.2017 tarihinde www.unicankara.org.tr>turkey>udhr adresinden alınmıştır.
[57] Zygmund, B. (2003). *Modernlik ve müphemlik* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Dilek FESLİ

E-mail : dilekbarutcu@hotmail.com

Öğrenim Durumu :

Derece	**Bölüm/Program**	**Üniversite**	**Yıl**
Lisans	Felsefe	Gazi Üniversitesi	1998-2002
Yüksek Lisans	Öğretmenlik Meslek Bilgisi-Tezsiz	Gazi Üniversitesi	2002-2004
Yüksek Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2015-Halen
Doktora			